B YZÁNTIYM
Colecţie coordonată de Vasile Adrian Carabă

Sir Steven Runciman (1903 – 2000) este una dintre figurile proeminente ale Medievisticii şi Bizantinologiei britanice din secolul XX care, din perspectiva metodei, aminteşte mai degrabă de istoricii secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, ca Edward Gibbon sau George Finlay, metodă moştenită, probabil, de la profesorul său de la Trinity College, John Bagnell Bury. El însuşi se autodefinea ca „istoric de modă veche". Spre deosebire de majoritatea savanţilor, Runciman a fost în cea mai mare parte a vieţii sale un liber profesionist, fapt datorat şi moştenirii unei averi uriaşe în anul 1937 de la bunicul său. A predat doar între 1929 şi 1937 la Cambridge şi în perioada 1942 – 1945 la Istanbul, unde a primit titlul de profesor. A călătorit foarte mult, ţinând conferinţe sau prelegeri, iar datorită prieteniei cu mulţi dintre aristocraţii şi politicienii ţărilor răsăritene a obţinut unele documente greu accesibile. Runciman a devenit celebru atât pentru teme ca: istoria cruciadelor, relaţiile bizantino-apusene, islamul şi lumea creştină, căderea Constantinopolului sau ortodoxia bizantină şi postbizantină, cât şi pentru stilul său narativ captivant, atipic pentru un cercetător. În viziunea sa, istoria este ca o poveste în care nu interpretarea evenimentului este cel mai important lucru, ci sentimentele, trăirile personajelor, gravitatea întâmplărilor. Steven Runciman chiar îşi începe una dintre lucrări cu „A fost odată".

Dintre cărţile sale, care cunosc multe reeditări şi traduceri, amintim: The eruperor Romanus Lecapenus and his Reign (Cambridge, 1929); A History of the First Bulgarian Empire (Londra, 1930); The Medieval Manichee: a Study of the Christian Dualist Heresy (Cambridge, 1947 – Manihetd medieval. Studiu asupra ereziei dualiste în Evul Mediu, Nemira, 2016); A History of the Crusades (3 volume, Cambridge, 1951 – Istoria Cruciadelor, Nemira, 2014 – 2015); The eastem Schism: A Study of the Papacy

and the eastem Churches dunng the XPB and XIP* Centuries (Oxford, 1955); The Sicilian Vespers: A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century (Cambridge, 1958 – Vecerniile siciliene, Nemira, 2011); The Fall of Constantinople 1453 (Cambridge, 1965 – Căderea Constantinopolului, Nemira, 2011); The Great Church în Captivity (Cambridge, 1968); The Orthodox Churches and the Secular State (Auckland, 1972); The Byzantine Theocracy (Cambridge, 1977 – Teocraţia Bizantină, Nemira, 2012); Mistra: Byzantine Capital of the Peloponnese (Londra, 1980); A Traveller's Alphahet. Parţial Memoirs (Londra, 1991).

STEVEN RUNCIMAN
ULTIMA
RENAŞTERE
BIZANTINĂ
Traducere din limba engleză Vlad Lupescu
Studiu introductiv Vasile Adrian Carabă
N E M I R A

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
RUNCIMAN, STEVEN

Ultima Renaştere bizantină / Steven Runciman; trad.: Vlad Lupescu; pref.: Vasile Adrian Carabă.

— Bucureşti: Nemira Publishing House, 2016
Bibliogr.

ISBN 978 – 606 – 758 – 607 – 7

I. Lupescu, Vlad (trad.)
II. Carabă, Vasile Adrian (pref.)
94 (495.02)

Steven Runciman
THE LAST BYZANTINE RENAISSANCE Copyright e Cambridge University Press 1970
e Nemira, 2016

Lector de specialitate: Vasile Adrian CARABĂ Redactor: Oana IONAŞCU Lector: Duşa UDREA Tehnoredactor: Irina POPESCU

Tiparul executat de FED PRINŢ S.A.

Orice reproducere, totală sau parţială, a acestei

lucrări, fără acordul scris al editorului, este strict interzisă şi se pedepseşte conform Legii dreptului de autor.

ISBN 978 – 606 – 758 – 607 – 7

CÂT DE POTRIVIT ESTE CONCEPTUL de „Renaştere” pentru lumea bizantină?

Este greu de găsit un echivalent grecesc pentru conceptul modern de „Renaştere*, având în vedere că acesta a prins rădăcini în spaţiul italian la aproape un secol după dispariţia politică a Bizanţului. Dificultatea nu este dată doar de faptul că operăm cu limbi diferite, în care cuvintele sunt semne diferite, ci mai ales de faptul că între Apusul latin şi Răsăritul bizantin au existat întotdeauna sisteme diferite de simboluri ale limbii. Şi cum simbolul este important prin aceea că face ca semnul să devină logic, să aibă sens, o lipsă de imitate simbolică poate duce în mod firesc la „confuzia limbilor. Şi astăzi diferenţele teologice dintre cele două creştinătăţi au un substrat filologic important, căci tocmai simbolul este cel mai fragil în ecuaţia limbii. El se află într-o permanentă schimbare „chiar în interiorul aceleiaşi limbi*[1], pentru care contextul amplu istoric are întotdeauna un cuvânt hotărâtor de spus[2]. Cu atât mai mult se constată fragilitatea sa cu cât cuvântul (semn şi simbol) trece dintr-o limbă într-alta, suferind metamorfoze care abia dacă mai lasă uneori să se întrevadă ceva din ceea ce simbolizase iniţial. Pe scurt, aceasta a fost şi soarta conceptului modern de „Renaştere* – despre a cărui apariţie nici astăzi nu poate pretinde cineva că ştie cu exactitate – care s-a născut în mediul italian în forma „Rinascita” şi a fost preluat destul de repede de cultura franceză, care, la rându-i, l-a retransmis culturilor emergente în varianta „Renaissance”, impunându-l. Nu ne miră faptul că astăzi germana sau engleza folosesc varianta franceză atât pentru perioada istorică, precum şi pentru mişcarea culturală pe care termenul le defineşte. Dar, dacă în

1 Să ne gândim doar la termenul „ipostas"!

2 Johannes Theodorakopoulos, Die Hauptprobleme der platonischen Pbilo· sophie (Heidelberger Vorlesungen, 1969), Haga, 1972, 32-33.

limbile menţionate putem vorbi despre o inculturare a conceptului, din punct de vedere istoric acest lucru nu se poate lua în discuţie atunci când vorbim despre Bizanţ. De aceea este oare corect să folosim pentru lumea bizantină un concept apărut ulterior în spaţiul altei culturi, cu conotaţii evident diferite, nu rare ori chiar critice la adresa ei? Dar, totodată, putem noi astăzi abandona un astfel de concept atât de înrădăcinat în cultura europeană atunci când încercăm să definim momentele marcante ale culturii bizantine doar pentru a respecta corectitudinea istorică şi lingvistică? Cu atât mai mult se impune această ultimă întrebare, cu cât „ultima Renaştere bizantină" coincide cronologic cu debutul aşa-numitei Renaşteri italiene.

Putem fi de acord că formarea unui concept cunoaşte etape distincte, uneori de lungă durată, ceea ce face ca ea să fie o istorie în sine. Odată ce conceptul a luat chip deplin, el devine indispensabil, parte a identităţii culturale, iar istoria sa începe puţin câte puţin să fie uitată, în măsura în care va fi fost vreodată conştient cunoscută. Atât de firesc face parte din recuzita intelectuală, încât este aproape de neînchipuit că a fost un timp când el nu era. Cât despre cel care l-a consacrat, rar i se mai cunoaşte numele chiar şi în mediile savante. Câţi mai ştiu astăzi că Johann Gustav Droysen (1808 – 1884) a impus în 1833 conceptul de „elenism" ca epocă istorică distinctă[3] sau că noţiunea de „Ev Mediu" a fost introdusă în secolul al XVII-lea de Georg Horn[4], ca imediat să fie preluată de Christoph Keller sau Cellarius (1638 – 1707) [5] şi larg difuzată de manualul său universitar de istorie medievală, axat pe perioada de la Constantin cel Mare (306 – 337)

3 Este vorba despre lucrarea Geschichte Alexanders des Grofien, Hamburg, 1833. In acelaşi sens: Geschichte des Hellenismus, voi. 1-2, Hamburg, 1836,1843.

4 Georgi Horni Orhis politicus imperium, regnorum, pnncipatuum, rerum- puhlicarum, Frankfurt, 1668.

5 Christophorus Cellarius, Historia medii aevi: a temponbus Constantini Magii ad Constantinopolim a Turcis captam, Jena, 1688.

până la căderea Constantinopolului în 1453?[6] Tot lui Cellarius i se datorează şi încetăţenirea întreitei împărţiri a istoriei universale în: Antichitate, Ev Mediu şi Epoca Modernă[7]. Cât priveşte conceptul de „Renaştere*, savantul care l-a pus cu adevărat în circulaţie a fost Jacob Burckhardt (1818 – 1897) [8]. Dar niciunul dintre aceste concepte nu a fost adus în spaţiul larg al cunoaşterii pur şi simplu din nefiinţă. Prin savanţii menţionaţi, aceste concepte au atins punctul culminant, au devenit universale. Totuşi, înţelesurile lor nu rămân în niciun caz pe loc, căci, cu siguranţă, istoria ne pregăteşte noi şi interesante surprize pentru viitor.

Naşterea unui concept

Cu sensul de moment istoric, definit de o nouă viziune artistică, termenul „Renaştere* se întâlneşte pentru prima dată la Giorgio Vasari (1511 – 1574), în lucrarea *Vieţile celor mai iluştri arhitecţi, pictori şi sculptori italieni, de la Cimabue până în timpurile noastre*, care a văzut lumina tiparului la Florenţa în 1550, iar a doua ediţie revizuită şi adăugită din 1568 a devenit canonică pentru oricare dintre reproducerile ulterioare ale cărţii[9]. Potrivit celui de-al doilea *prooimion*, demersul biografic al lui Vasari urmăreşte istoria picturii italiene „da la *rinascita* di queste am sino al secolo che noi viviamo”[10]. Potrivit autorului, există trei momente esenţiale în istoria

6 Adolf Philippi, Der Begriff der Renaissance. Daten zu seiner Geschichte, Leipzig, 1912, 1.

7 H. Spangenberg, „Die Perioden der Weltgeschichte", Historische Zeitschrifi, 127 (1923), 1-49, aici 11.

8 Vezi nota 29.

9 Le vite de'piu eccellenti architetti, pittori et scultori italiani, da Cimabue insino a'tempi noştri, Florenţa, 1550 şi 1568. In ediţia a doua, titlul a suferit o schimbare minoră: Le vite de'piu eccellenti pittori, scultori et architetti italiani; vezi şi ediţia românească: Giorgio Vasari, Vieţile pictorilor, sculptorilor şi arhitecţilor, trad. şi note de Ştefan Crudu, ediţia a Π-a revăzută şi adăugită, vols. 1-3, Bucureşti, 1968. Un bun ghid despre Vasari la David J. Cast (ed.), TheAshgate research companion to Giorgio Vasari, Farnham Surrey, Burlington, 2014.

10 In ed. 1568, 242; Vasari, Vieţile pictorilor..., voi. 1, 256.

picturii, şi anume: înflorirea ei în epoca greco-romană, declinul, care începe cu Constantin cel Mare, şi *renaşterea*, care pune capăt declinului artei prin abandonarea manierei greceşti de către Giotto[11]. Ca atare, perioada bizantină este văzută de Vasari ca decadentă, în opoziţie cu Antichitatea. Cu toate acestea, Antichitatea nu este considerată sursă de inspiraţie pentru pictori, ci natura, prin observarea căreia „operele lor au ajuns să fie mai preţuite şi mai bine înţelese”[12]. Dacă noua manieră începe cu florentinii Cimabue şi Giotto – profesor şi ucenic –, înseamnă că Renaşterea în viziunea lui Vasari debutează la cumpăna dintre secolele al XIII-lea şi al XIV-lea. În orice caz, Vasari este mai puţin important pentru o opinie istorică cu privire la datarea începutului Renaşterii, cât mai ales pentru intuirea unui nou mit. Cu el, se poate spune, mitul Renaşterii păşeşte pe calea lungă şi sinuoasă a întrupării istorice.

Chiar dacă acest mit a fost conceput în spaţiul artei, universalizându-se mai târziu ca rezultat al receptării sale în toate domeniile cunoaşterii, el are la origine o viziune istorică. În centrul acestei viziuni se află Vechea Romă. Ca fin politolog al vremurilor sale, Niccolò Machiavelli (1469 – 1527) a ştiut, probabil, să o exprime cel mai bine. În prima carte a *Istoriilor florentine*, lucrare publicată spre sfârşitul vieţii sale – nu cu mult înainte de cea a lui Vasari –, Machiavelli vorbeşte, între altele, despre figura carismatică şi eroică a lui Niccolò di Lorenzo (I, 31) sau Cola di Rienzo (1313 – 1354), a omului care, luând

11 Vasari, Vieţile pictorilor..., 259. Aflăm şi care este maniera greacă: „Se vede, aici, că s-a renunţat la conturul gros al figurilor, la ochii aceia înspăimântaţi, la personajele care stăteau cu picioarele înţepenite, sprijinindu-se pe vârfuri, la mâinile subţiri, la lipsa umbrelor şi la alte monstruozităţi ale acelor greci, înlocuite cu o încântătoare graţie a chipurilor şi cu un colorit fermecător"; ibid. 259-260; vezi şi Konrad Burdach, „Sinn und Ursprungder Worte Renaissance und Reformation", în Idem, Reformation, Renaissance, Humanismus, Berlin, 1918,13-%, aici 16.

12 Vasari, Vieţile pictorilor..., 264; vezi şi Andrei Oţetea, Renaşterea şi Reforma, Bucureşti, 1941, 25.

puterea, „a *readus* [Roma] la forma ei antică” după secole de declin politic, făcând „prin dreptatea şi ordinea” instituite ca întreaga Italie „să vadă că Roma renâsewse”[13]. Acest declin avea, potrivit aceluiaşi Machiavelli, trei cauze (1, 1, 4): invazia barbarilor germanici[14] – teză preluată foarte probabil de la Giovanni Villani (1280 – 1348) şi Leonardo Bruni (1370 – 1444) [15] convertirea la creştinism a împăratului roman şi abandonarea Romei în favoarea Constantinopolului, devenit ulterior noua capitală a imperiului. Singura salvare a Romei în toată această perioadă de declin a fost papalitatea care, se înţelege, a menţinut trează speranţa unei restauraţii a Vechii Rome[16]. Astfel, nici în viziunea istorică Bizanţul nu se bucură de o mare apreciere, fiind, în definitiv, considerat vinovat pentru abandonarea Romei şi toată suferinţa ei ulterioară.

În lumea literaţilor, „Renaşterea” a fost mai dorită ca nicăieri. Aici ruperea de trecut era mult mai puternică decât în domeniul artelor. Greaca fusese aproape în totalitate uitată, încât pentru multe secole (VII-XII) a fost valabil dictonul: *graecum esty non legitur*! Cele mai multe

13 »[..·] e quella nelT antica forma ridusse con tanta riputazione di giustizia e di virtu, che non solamente le terre propinque, ma tutta l’Italia gli mando amba- sciatori; di modo che le antiche provincie, vedendo come Roma era nnata vezi Niccolo Machiavelli, Le istorie florentine, Annotate ad uso delle scuole da Pietro Ravasio, lla Edizione stereotipa, Florenţa, 1888, 42.

14 Pavel Diaconul (Historia longobardorum, 1,19 et al.) sau Teofan Mărturisitorul puneau cu mult timp înainte pe seama căderii Imperiului Roman de Apus ridicarea lui Odoacru, idee redescoperită mai târziu de renascentişti. Iată ce spune Teofan, un bizantin: „[Este] de remarcat că împărăţia Apusului a înflorit de la Romulus şi iarăşi în timpul unui Romulus a încetat după atâţia ani, punând deci mâna pe putere, cu armata barbară, Odoacru, got de neam, dar crescut în Italia" (Sfântul Teofan Mărturisitorul, Cronografia (Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, Serie nouă/7), trad. din lb. greacă, studiu introd. şi note de Mihai Ţipău, Bucureşti, 2012,139).

15 Spangenberg, „Die Perioden der Weltgeschichte", 8.

16 Machiavelli, Le istorie florentine, 8; vezi şi Burdach, „Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", 20.

opere ale gânditorilor greci erau inaccesibile latinilor, iar cele puţine aflate la îndemână erau ori trunchiate, ori nu foarte bine traduse. Nici mai târziu, în secolul al XIV-lea, mulţi cărturari nu erau în stare să citească un text grecesc chiar şi după ore bune de studiu al limbii lui Homer. Cu dezamăgire.

Petrarca (1304 – 1374) spunea într-o scrisoare de mulţumire către un cărturar bizantin care-i trimisese mai multe cărţi în limba greacă, între care şi *Iliada*: JHomerul tău este faţă de mine mut, dacă nu mai degrabă simt eu surd în faţa lui”[17]. Dar, odată cu sfârşitul secolului al XIV-lea, studiul limbii greceşti a luat un avânt atât de mare, că în mai puţin de o sută de ani operele esenţiale ale grecilor antici aveau să fie accesibile tuturor în traducere latină. Dezvoltarea literaturii, fie ea de limbă latină, greacă sau chiar în limbi naţionale, l-a făcut mai târziu pe poetul francez de limbă (neo) latină, Nicolas de Bourbon (1503 – 1550), să creadă că întunericul ignoranţei s-a risipit şi să afirme că „Hristos s-a îndurat de neamul omenesc şi a *restaurat* universul ruinat [...], iar pe căi minunate adevărul s-a coborât din nou pe pământ”[18]. Şi în domeniul literelor a fost proclamat un restaurator al lor, iar acesta nu fără dreptate era considerat Leonardo Bruni[19].

Deşi ne-am fi aşteptat la un cu totul alt curs, istoria conceptului cunoaşte o stagnare. Timp de două secole

17 „Homerus tuus apud me mutus, imo vero ego apud illum surdus sum“, în Petrarca, Familiaria, XVIII, 2.10; Scrisoare de mulţumire a lui Petrarca către Nicolae Syrigos, din 1353, pentru primirea unui codex conţinând şaisprezece dialoguri din Platon şi Iliada lui Homer; vezi LydiaThorn-Wickert, Manuel Chrysoloras (cca. 1350-1415). Eine Biographie des byzantinischen Intellektuellen vor dem Hintergrund der bellenistischen Studieri in der italienischen Renaissance (Bonner Romanistische Arbeiten/92), Frankfurt am Main, 2006,147-148 şi n. 595. Este ştiut că Petrarca a luat ore de greacă la Avignon de la umanistul ita- lo-bizantin, adversarul principal al Sfântului Grigorie Palama în disputa isihastă, Varlaam de Calabria.

18 Vezi Oţetea, Renaşterea şi Reforma,, 28.

19 Wallace K. Ferguson, The Renaissance in Historical Thought. Five Centu- ries of Interpretation, Boston-New York, 1948, 26.

rămâne în limitele viziunii lui Vasari. În artă, italienii se raportează până astăzi la epoca Renaşterii din perspectiva secolelor: Trecento, Quattrocento, Cinquecento, iar termenul *rinascimento* nu a apărut în lumea lor ca un derivat firesc al lui *rinascita*, ci, paradoxal, ca produs de import[20]. Aşa cum afirmam mai sus, Franţa este cea care a venit cu o schimbare de viziune prin lărgirea orizontului conceptului dincolo de spaţiul artelor. Ca atare, multe dintre ştiinţele existente încep acum să revendice o Renaştere. Paternitatea acestei noi viziuni este atribuită unor intelectuali renumiţi precum Voltaire (1694 – 1778), Montesquieu (1689 – 1755) sau Jules Michelet (1798 – 1874).

Începând cu domnia lui Francisc I al Franţei (1515 – 1547), Voltaire vorbeşte despre „*renaissance* des lettres" şi începutul ieşirii Franţei din barbarie, dar, totodată, subliniază că, în competiţie cu regele francez, şi alţi monarhi europeni, precum Carol Quintul (1519 – 1556) sau papa Leon al X-lea (1513 – 1521), au încurajat ştiinţele şi artele frumoase, făcând din secolul al XVI-lea unul „memorabil"[21]. Monarhii ulteriori ai Franţei, departe de a fi totuşi nişte modele, au contribuit în viziunea lui Montesquieu „à la *renaissance* de notre droit français"[22]. Primul teoretician al *Renaşterii* în adevăratul sens al cuvântului a fost Jules Michelet, care i-a şi dedicat un întreg volum, al şaptelea, în ampla sa *Istorie л Franţei*, apărută în 1855. Michelet este cel care imprimă conceptului de „Renaştere" sensuri pe care toţi le consideră astăzi de la sine înţelese: Ja *renovation* des études de l'antiquité", „la découverte du monde, la

20 Philippi, Der Begriff der Renaissance..., 3.

21 Voltaire, Histoire du Parlement, în (Euvres de Voltaire, voi. XXП, Paris, 1829, 64.

22 Montesquieu, De Vesprit des loisy XXVIII, 45, în (Euvres de Montesquieu, Paris, 1839, 189-528, aici 470. Vezi şi Burdach, „Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", 15; Wemer Weisbach, „Renaissance als Stilbe- griff. Dem Andenken Jakob Burckhardts", Historiscbe Zeitschrifi, 120/2 (1919), 250-280, aici 252; Oţetea, Renaşterea şi Reforma, 25-26.

découverte de l'homme", „l'homme's y est *retrouve* lui-même"[23]. Renaşterea este şi o declaraţie de independenţă faţă de o lume considerată până atunci sacrosanctă. Ca atare, Luther şi Calvin, înainte de a fi reformatori pe tărâm bisericesc, sunt, în viziunea lui Michelet, oameni ai Renaşterii, inspiraţi de Antichitate. Tot Antichitatea insuflă omului Renaşterii ideea că forma cea mai bună de guvernământ este republica, aşa cum a dovedit-o Veneţia în secolul al XVI-lea şi a proclamat-o Franţa după Revoluţia

Franceză. Toate au fost posibile pentru că sursele principale de inspiraţie ar fi fost „bibliile Antichităţii": Homer, Platon, Aristotel, dar şi *Corpus juris civilts* al lui Iustinian[24].

Cu noua viziune a lui Michelet apare un al doilea înţeles al termenului „Renaştere", unul mai larg, mai generos decât cel al lui Vasari. Dar nu mediul ştiinţific francez este cel care îl impune posterităţii savante, ci cel german din secolul al XIX-lea. Sub impulsul şcolii germane, secolul al XIX-lea devine secolul rescrierii şi reinterpretării istoriei şi asta, nu în ultimul rând, ca urmare a renaşterii filologiei clasice. Este secolul apariţiei marilor colecţii de izvoare, secolul profesionalizării istoriei, care acum „devine din artă ştiinţă"[25], secolul concretizării unor noi ştiinţe, mai mult sau mai puţin derivate din cele vechi, dar şi al neomorfozelor vechilor mituri dublate de naşterea altora noi; aşadar, este şi secolul istorismului. Într-o lume fascinată de Renaştere, apare o nouă ştiinţă

23 Jules Michelet, Histoire de France au seizieme siecle: Renaissance, voi. 7, Paris, 1855, I-П.; vezi Lucien Febvre, Michelet et la Renaissance, Paris, 1992; vezi şi răspunsul la concepţia lui Febvre a lui Leandro Perini, „Lucien Febvre et la Renaissance de Jules Michelet", Revue europeenne des Sciences sociales, 32 (1994), 177-187; Mignon Wiele, Die Erfindung einer Epoche. Zur Darstellung der italie- nischen Renaissance in der Literatur der franzosischen Romantik, Tiibingen, 2003.

24 Michelet, Histoire de France... (voi. 7), Ш, 150, 197.

25 Alexander Demandt, Philosophie der Gescbichte. Von der Antike zur Ge- genwart, Koln-Weimar-Viena, 2011,210; vezi în special capitolul X: „Der deut- sche Historismus", 210-226.

istorică dedicată unei lumi aparţinând preponderent Evului Mediu: bizantinologia.

În domeniul istoriografiei în general şi al istoriei artei în special, începutul secolului al XIX-lea este dominat în şcoala de limbă germană de care Friedrich von Rumohr (1785 – 1843), Leopold von Ranke (1795 – 1886) şi Franz Kugler (1808 – 1858). Primii doi nu folosesc deloc termenul „Renaştere", în ciuda faptului că cel dintâi publică prima lucrare cu adevărat ştiinţifică din spaţiul german despre arta italiană (1827) şi care stă sub influenţa operei lui Vasari[26], iar cel de-al doilea se ocupă în ultima perioadă a vieţii sale de *Cinquecento* italian[27]. La Franz Kugler, în schimb, termenul apare, dar cu sensul restrâns.[28] Adevăratul părinte al conceptului modern, făuritorul propriu-zis al mitului Renaşterii, este elveţianul

Jacob Christoph Burckhardt, care a dominat cu viziunea sa lumea savantă mai bine de o jumătate de secol, fără să fie pusă la modul serios sub semnul întrebării. Deşi astăzi nu simt puţini cei care o contestă, lucrările sale – *Cicerone* (1855), *Cultura Renaşterii în Italia* (1860) sau *Istoria* [*Artei*] *Renaşterii în Italia* (1867) [29] – rămân în continuare principalele repere ale genului şi, ne place sau nu, „viziunea noastră despre Renaştere este creaţia lui[30].

26 Italienische Forscbungen, Berlin şi Stettin, vols. 1 şi 2,1827, voi. 3,1831.

27 In special Weltgeschichte, vols. 1-6, Leipzig, 1881-1885.

28 Handbuch der Gescbichte derMalerei, Berlin, 1937 şi 1842; a doua ediţie a fost revizuită de Burckhardt şi, se pare, din acest motiv se întâlneşte termenul aici; vezi şi Philippi, Der Begnff der Renaissance..., 9.

29 Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens, Basel, 1855; Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Basel, 1860; Die Ge- schichte der Renaissance in Italien, Stuttgart, 1867. In limba română a apărut Cultura Renaşterii în Italia, trad. de Nicolae Balotă şi Gheorghe I. Ciorogaru, prefaţă, tabel cronologic, note şi indice de Nicolae Balotă, 2 vols., Bucureşti, 1969, ed. a Π-a, Bucureşti, 2000.

30 Karl Brandi, „Die Renaissance", în Walter Goetz (ed.), Propylâen Welt- geschichte, voi. 4: Das Zeit alter der Gotik und Renaissance (1250-1500), Berlin, 1932,155-276, aici 157, laFerguson, The Renaissance in Historical Thought, 179.

Această viziune este puternic înrădăcinată în curentele politice, sociale şi culturale ale timpului. În ultima parte a secolului al XVIII-lea, Europa cunoscuse prin Revoluţia Franceză o schimbare radicală pe toate planurile. Ideile acesteia pluteau în aer şi dincolo de graniţele Franţei. Totul se măsura deja prin „înainte şi după*, iar Renaşterea a devenit în secolul al XIX-lea acel „după*, care ar fi pus capăt Evului Mediu şi ar fi deschis larg porţile lumii moderne. Aşadar, Evul Mediu nu se bucura de o prea mare apreciere, cum nici astăzi formula stereotipă şi prea puţin exactă de „Ev Mediu întunecat*, împărtăşită încă de mulţi, nu pare a demonstra că s-a schimbat ceva de atunci. Renaşterea avea să fie percepută în opoziţie cu Evul Mediu ca albul în contrast cu negrul, lumina cu întunericul. La începutul secolului al XIX-lea, teza era deja anticipată de o alta care abia se năştea, şi anume cea despre Umanism, fundamentată filosofic de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831).

Filosoful german considera Evul Mediu „un tip curios de barbarie, [dar] nu de maniera uneia ingenue, brute, ci [în sensul că] ideea supremă şi educaţia cea mai înaltă au devenit barbarie*[31] prin monopolizarea gândirii de către Biserica Apuseană, adică romano-catolică. Ştiinţa a fost declarată de această Biserică inamic şi, cu toate că în rândul ei „a răsărit arta”, „gândirea liberă s-a despărţit de ea”[32]. Nici „teologia filosofică a Evului Mediu” nu a fost construită pe baza unei gândiri libere[33], ceea ce face ca din punct de vedere teologic această epocă să poată fi definită în general ca „domnia Fiului, [dar] nu şi a Spiritului (*Geist*), căci Spiritul se află în posesia clerului”[34]. Dar

31 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen uher die Geschichte der Phi- losophie II. (Werke 19), Frankfurt am Main, 1986, 587.

32 Hegel, Geschichte der Philosophie III. (Werke 20), 40.

33 Hegel, Geschichte der Philosophie III. (Werke 20), 121.

34 Hegel, Geschichte der Philosophie II. (Werke 19), 542. Intenţionat nu am tradus termenul Geist prin Duh, pentru că în limba germană el are şi sensul de minte, intelect, cel insinuat de Hegel, ceea ce românescul Duh nu ar fi exprimat; vezi şi G.W.F. Hegel, Vorlesungen Hber die

„trezirea individualităţii Spiritului a dus la renaşterea (Wiederaufleben) [35] vechilor arte şi a vechilor ştiinţe – o aparentă recădere în copilărie, dar în fapt o adevărată înălţare în idee. [...] S-a retrezit în special dragostea pentru aşa-numitele ştiinţe păgâne prin faptul că a avut loc o întoarcere la operele anticilor", care „au devenit obiect de studiu". Aceste *studia humaniora* i-au făcut pe oameni să înţeleagă că „sunt *ceva*, le-a creat interesul pentru oamenii care sunt ca atare ceva" şi au determinat naşterea opoziţiei dintre raţiune şi credinţă, adică a opiniei „că raţiunea ar putea recunoaşte ceva ca fals din ceea ce afirmă Biserica"[36]. Ca atare, revitalizarea artei şi a ştiinţelor prin intermediul secularizării sau laicizării (*Verburgerlichung*) educaţiei[37] ca urmare a trezirii conştiinţei de sine a omului ar fi dus inevitabil la disoluţia (*Auflosung*) Evului Mediu.[38]

Dincolo de mai vechiul anticatolicism de factură protestantă, observabil şi în cazul lui Hegel – protestantismul apăruse în plină Renaştere, ca produs al ei, în opoziţie cu catolicismul, care întruchipează pentru mulţi detestatul Ev Mediu dar şi de noile viziuni politice, filosofice sau istorice, la consolidarea concepţiei lui Burckhardt despre Renaştere a contribuit, crede Wallace Ferguson, şi opinia unor esteţi din secolul al XIX-lea faţă de industrialismul capitalist. Acesta, care se dezvoltă într-un ritm galopant, duce societatea spre «uniformizare şi materialism*, fiind responsabil de „distrugerea frumuseţii şi vulgarizarea gusturilor*[39]. Colectivismul estetic, rezultat

---

Philosophie der Geschichte (Werke 12), Frankfurt am Main, 1986,454-455: „întreaga dezvoltare a învăţăturii, viziunea, ştiinţa despre divinitate, este întru totul în posesia Bisericii: ea trebuie să hotărască, iar laicii pur şi simplu să creadă. Ascultarea este datoria lor, ascultarea credinţei, fără o înţelegere proprie."

35 Hegel nu cunoaşte termenul Renatssance, dar îl intuieşte.

36 Hegel, Geschichte der Philosophie III. (Werke 20), 11.

37 Demandt, Philosophie der Geschichte, 122.

38 Hegel, Philosophie der Geschichte (Werke 12), 488.

39 Ferguson, The Renaissance in Historical Thought, 181.

al unei tendinţe de democratizare a culturii, este pus în opoziţie cu individualitatea esteticii Renaşterii, ceea ce face ca imaginea acesteia să ţâşnească în spaţiul public ca un ideal cultural, dar elitist. De aceea romantismul şi liberalismul sau neoumanismul simt nevoia să se revendice de undeva, iar epoca Renaşterii pare numai potrivită pentru rădăcinile lor[40]. Dar, oricât de romantică şi atractivă va fi fost ideea, idealizarea cu orice preţ a Renaşterii şi blamarea in corpore a Evului Mediu au atras mai târziu critica unor savanţi germani, care au definit această tendinţă ca „Renascenticism*(*Renaissancismus*) [41]. Burckhardt nu este străin deloc de această eroare, având în vedere că în viziunea sa despre Renaştere sunt prezente toate aceste idei, tendinţe şi atitudini dominante în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Meritul său este de a le fi pus pe toate într-o sinteză convingătoare, făcând din Renaştere un tot unitar.

În viziunea lui Burckhardt, Renaşterea este rodul întâlnirii dintre *spiritul poporului* (*Volksgeist*) italian *şi Antichitate*. Numai un popor încă „pe jumătate antic* putea să redescopere Antichitatea, căci popoarele nordice nu au reuşit să depăşească simpla întrebuinţare de elemente disparate ale Antichităţii în sens intelectual, reflexiv, şi asta, în primul rând, din cauza lipsei de uşurinţă în a vorbi limba latină. Mai mult decât atât, Antichitatea nu le amintea de vreo glorie proprie trecută. Pentru italieni, în schimb, Antichitatea este trecutul lor, istoria lor. Fidel viziunii lui Vasari, Burckhardt crede că arta a dat prima impulsul către o nouă eră, care a însemnat abandonarea barbariei[42]. Rezultatul principal al întâlnirii a fost consolidarea *individudismului* care îşi făcuse deja prezenţa la începutul secolului al XIII-lea, ca urmare a intensificării educaţiei[43]. Omul Renaşterii abandonează total modelul

40 Ferguson, The Renaissance in Historical Thought, 182.

41 Ferguson, The Renaissance in Historical Thought, 180.

42d er Renaissance in Italien şi Die Kunst der Renaissance in Italten; din păcate, nu am avut acces la traducerea românească).

43 Burckhardt, Kultur and Kunst der Renaissance..., 128.

corporatist al omului medieval, care poate trăi, dar anonim, doar în cadrul Bisericii şi al statului[44]. Noul om este unul *cosmopolit*, liber, căci „patria [sa] este lumea întreagă”[45]. Acest individualism nu este specific doar bărbaţilor, ci şi femeilor de rang înalt[46], încât se poate spune că Renaşterea este şi prima formă de *emancipare a femeii*. Individualismul îl face pe omul educat al Renaşterii să devină „total subiectiv” şi, dornic să cunoască lumea care-l seduce, ajunge să fie preponderent *secular* (*weltlich*), în ciuda faptului că s-a născut religios, asemenea omului medieval[47]. Ca atare, omul Renaşterii este *laic*.

Este greu astăzi să folosim termenul „Renaştere”, indiferent de spaţiul istoric şi cultural de care ne ocupăm, fără a ţine cont de elementele definitorii ale conceptului modern impus de Burckhardt şi, indirect, de Hegel. Cu atât mai mult atunci când vorbim despre o cultură înrudită cu cea occidentală, aşa cum este cea bizantină. Termenul în sine nu este o invenţie modernă, dar conceptul modern pare să deţină astăzi monopolul. Şi deşi el este inerent lumii bizantine, înţelesurile sale nu ne fac să credem că omul bizantin va fi intuit vreodată sensul pe care acesta avea să-l ia mai târziu în Occident. Chiar şi aşa, Bizanţul nu poate fi separat de conceptul modern de Renaştere, dat fiind faptul că a avut partea sa importantă de contribuţie la dezvoltarea Renaşterii italiene, chiar dacă mai puţin la dezvoltarea accepţiunii termenului. Robert Browning, prestigiosul specialist în educaţia bizantină de la University College London, afirma, lucru cu care e greu să nu fii de acord, că „orice influenţă va fi avut gândirea şi literatura greacă asupra Renaşterii şi lumii moderne, aceasta s-a exercitat prin intermediul bizantinilor”[48]. De

44 Oţetea, Renaşterea şi Reforma, 2S-29.

45 Burckhardt, Kultur und Kunst der Renaissance..., 130.

46 Burckhardt, Kultur und Kunst der Renaissance..., 368.

47 Burckhardt, Kultur und Kunst der Renaissance..., 460

48 Robert Browning, „Byzantine Scholarship", Post & Present, 28 (1964), 3-20, aici 3.

aceea, dincolo de a explica semnificaţiile termenului „Renaştere” în lumea bizantină, de a arăta care este legătura Bizanţului cu Antichitatea – sursa principală a Renaşterii italiene – sau de a vedea care este rolul laicului în spaţiul religios şi cultural bizantin şi relaţia sa cu clerul, importantă este şi înţelegerea influenţei Bizanţului asupra Renaşterii italiene, căci Antichitatea greacă este văzută de omul Renaşterii prin ochii omului bizantin.

Bizanţul şi Antichitatea înainte de toate, creştinul bizantin, ca oricare alt creştin, era familiarizat cu ideea de Renaştere prin intermediul Scripturii. Ştia că împărăţia lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta, dar era convins că este prezentă în lumea aceasta prin Biserică, de unde începe şi dobândirea ei, dar şi prin stat, al cărui împărat, „iubitor de Hristos”, era „chip pământesc al lui Dumnezeu”[49]. El ştia că doar omul renăscut prin botez intră în împărăţia lui Dumnezeu: „De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu” (Ioan 3, 5). Ştia că Hristos „ne-a mântuit […] prin *baia naşterii celei de-a doua* (δια λουτρού παλιγγενεσίας) şi prin *înnoirea* (άνακαίνωσις) Duhului Sfânt” (Tit, 3, 5), încât, „născuţi din nou (άναγεγεννημένοι)” (1 Petru, 1, 23), devenim „făptură nouă (καινή κτίσις)” (Gal. 6, 15). Dar dobândirea vieţii veşnice şi, ca atare, a împărăţiei lui Dumnezeu, este un proces continuu de *înnoire* (άνανέωσις) în „duhul minţii noastre” prin *dezbrăcarea* (αναστροφήν) de omul cel vechi (Efes. 4, 22 – 23), căci, chiar „dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se *înnoieşte* din zi în zi” (2 Cor. 4, 16). Toate acestea în virtutea unei *renaşteri* sau *înnoiri* (παλιγγενεσία) [50] a lumii întregi la sfârşitul veacurilor despre care vorbeşte însuşi Hristos (Matei, 19, 28) şi despre care Sfântul Ioan Evanghelistul dă mărturie în Apocalipsă: „Şi am văzut *cer nou şi pământ nou* (… ουρανόν καινόν καί γην καινήν)” (Apoc. 21, 1). Ca atare,

49 Sf. Chirii al Alexandriei, Apologeticus ad Theodorsium Imp., în PG, 76, 456 A-B.

50 Traducerea românească preferă „înnoire".

pentru omul bizantin viaţa avea trei dimensiuni: naştere (γένεσις), moarte (θάνατος) şi înviere (ἀνάστασις).

Dintre cele câteva exemple alese se profilează pentru tema noastră patru termeni: „ἀναγέννησις” (renaştere), aproape exclusiv întrebuinţat în literatura teologică, „παλιγγενεσία” (renaştere, înnoire, revenire la viaţă, înviere), „ἀνακαίνωσις” (înnoire), „ἀνανέωσις” (înnoire, restaurare). Mai rar şi doar în legătură cu botezul apare în literatura teologică „θεογενεσία” cu sensul de renaştere, iar cu sensul profan de înnoire/reînnoire sau schimbare completă întâlnim în literatura greacă şi „καινόποια”. Παλιγγενεσία, un termen foarte larg răspândit, avea şi un sens filosofic bine cunoscut oricărui cărturar bizantin, graţie mai ales psihologiei (neo) platoniciene, şi anume de transmigraţie, reîncarnare. O abordare pur filologică depăşeşte cu mult scopul studiului nostru, având în vedere faptul că greaca este una dintre cele mai bogate limbi, cel puţin europene. Ca atare, la nivel de exprimare, bizantinul ar fi fost pregătit să găsească un corespondent precis pentru termenul modern sau pentru a-l înţelege, în ciuda faptului că prin limba sa a rămas în permanentă legătură cu atât de mult-invocata Antichitate. Şi el, bizantinul medieval, era prin limba sa pe jumătate antic, dacă nu chiar mai mult decât italianul Renaşterii. Ceea ce i-a lipsit unuia faţă de celălalt a fost, cu siguranţă, cunoaşterea limbii celuilalt. În orice caz, nu filologia ar fi reprezentat pentru el o piedică majoră, ci polisemia conceptului modern rezultată din noile viziuni politice, artistice, culturale şi religioase enumerate mai sus.

Ideea de renaştere implică o moarte prealabilă, lucru care reiese cu precădere din perspectiva teologică a termenilor. Totodată, din literatura antică bizantinul era familiarizat şi cu mitul păsării Phoenix cel puţin citindu-l pe Herodot[51], un istoric rar trecut cu vederea la un popor care idealiza trecutul. În orice caz, ideea de „renaştere” nu-i va fi părut absurdă. Într-adevăr, pentru lumea apuseană a existat din punct de vedere cultural o astfel de

51 Herodot, Istoriy Π, 73.

moarte, idee insinuată în conceptul modern, şi asta mai ales în legătură cu Antichitatea greacă, pe care nu a cunoscut-o cu adevărat până la sfârşitul secolului al XV-lea, când, spre exemplu, pentru prima dată apar în variantă integrală latină operele unor mari scriitori greci precum Homer său Platon. Dar nici Antichitatea latină nu a fost atotprezentă în lumea latină. Limba latină însăşi a devenit din ce în ce mai mult o limbă de cancelarie şi a mediilor intelectuale, preponderent clericale şi concentrate mai ales în Roma, poporul ajungând să vorbească o alta, care doar amintea de vechea limbă latină. Cât îi priveşte pe germanici, lucrurile sunt simplu de intuit. Pe de altă parte, nici mulţi nu au. fost latinii care, trăind în Occident, au cunoscut limba greacă. O excepţie a reprezentat-o, fireşte, Sudul Italiei. Din păcate, acesta nu a devenit niciodată o punte trainică de legătură între Apusul latin şi Răsăritul bizantin. La fel de adevărat este şi faptul că nu au existat nici mulţi greci care să fi ştiut latină, mai ales după secolul al VII-lea, dar nici interesul pentru aceasta nu a fost mare în rândul lor. Cultura şi limba latină au fost întrucâtva dispreţuite de greci cu mult înainte de Bizanţ, iar bizantinii au moştenit această *superbia graecorum*, în ciuda faptului că latina a fost limba cancelariei imperiale în Constantinopol până la urcarea pe tron a lui Heraclie (610 – 641). Dacă Părinţii Bisericii de limbă greacă au fost mai mult sau mai puţin cunoscuţi în Apus, Părinţi Latini, precum Fericitul Augustin, nu au fost cunoscuţi în Răsărit mai mult decât cu numele până la sfârşitul secolului al XIII-lea[52]. Nici chiar atunci când opera unui cărturar de talia lui Toma din Aquino se afla la îndemâna oricui în traducerea greacă a fraţilor Dimitrie (c.1324-o.1398) şi Prohor Kydones (c.1330-o.1369), mentalitatea bizantină nu s-a schimbat prea mult faţă de latini. S-au găsit unii să spună că a te ocupa cu „trăncănelile* Aquinatului este la

52 Traducătorii mai importanţi fiind Maxim Planudes şi Manuel Holobolos; vezi în acest sens articolul lui Alfons Fiirst, „Augustinus im Orient", Zeitschnft fur Kirchengeschtchte, 110 (1999), 293-314.

fel de folositor ca „studierea urmelor de purici*[53].

În afară de o mişcare fflolatină formată din traducători din limba latină şi admiratori ai Apusului, în special ai lui Toma, numită dispreţuitor de adversari latinofronă, nu a apărut în Bizanţ niciodată o preocupare serioasă pentru cultura apuseană, fie ea antică sau medievală. Să nu ne lăsăm înşelaţi de unii bizantini care obişnuiau să citeze din mari scriitori romani de odinioară, fără a cunoaşte limba latină. Nu era nimic altceva decât simplă fandoseală intelectuală. Dintre bizantinii de la sfârşitul istoriei imperiului, care au învăţat latina şi/sau au studiat teologia tomistă, deschizându-li-se astfel o întreagă cultură apuseană, mulţi fie s-au convertit la catolicism, fie au emigrat în Apus, fie le-au făcut pe amândouă. Singurul tomist rămas ortodox, traducător prolific al Aquinatului, a fost Gheorghe Scholarios (c.1405 – 1472), dar şi el oscilant în legătură cu politica unionistă. În orice caz, un argument suplimentar că excepţia întăreşte regula.

Comparându-i pe italieni cu bizantinii vedem că raportarea la Antichitate este totuşi diferită. Niciodată în istoria Bizanţului nu a fost uitată lumea antică, nu a existat o sincopă între cele două perioade istorice: Antichitate şi Ev Mediu, iar asta în virtutea faptului că statalitatea romană a continuat să existe în Răsărit până în 1453, însumând tradiţia politică şi culturală greco-romană, pe care orice bizantin o simţea ca identitară. Antichitatea greacă a rămas structural prezentă în identitatea bizantinului, în primul rând prin limba veche pe care a avut grijă să o conserve. Dialectul atic a fost permanent râvnit şi cultivat prin mimetism în detrimentul limbii curente, populare, încât diglosia a devenit marca esenţială a culturii bizantine. Era o veche tradiţie care urca în timp până la începuturile supremaţiei Imperiului Roman, când singurul lucru pe care grecii îl mai puteau apăra şi care

53(Bibliothek der griechischen Literatur/16), voi. 1.2., 376. Vezi şi Franz Tinnefeld, „Georgios Philosophos. Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones", Orientalia Clmstiana Periodica, 38 (1972), 141-171.

putea menţine nealterată demnitatea lor ca popor supus unei puteri străine era propria limbă încremenită în epoca de glorie a unui Pericle sau Demostene[54]. Cine stăpânea bine acest dialect avea toate şansele să ocupe cele mai importante funcţii la curtea bazileului sau în Biserică. Nu e de mirare că retorii erau la mare cinste în Bizanţ, iar nume precum Libanios (314-C.393) sau Ioan Gură de Aur (c.347 – 407), corifei ai retoricii, s-au bucurat întotdeauna de un cult aparte, aşa cum numai eroilor de odinioară li se cuvenea. Să nu uităm că frumoasa ateniană Athénaïs (c.400 – 460), fiica retorului Leontios (sec. IV-V), a ajuns împărătească şi pentru că uimise prin limba ei splendid articulată după modelul atic[55]. Şi cât de dispreţuit putea fi un cărturar a cărui limbă nu era în consonanţă cu cea antică?! Dar mai ales atunci, ca în cazul lui Ioan Italos (sec. XQ, când era străin![56] O ultimă dispută în jurul stilului purtată la începutul secolului al XIV-lea între înalţii funcţionari aulici Nichifor Choumnos (c.1250 – 1327) şi Teodor Metochites (1270 – 1332) arată clar că nimic nu se schimbase în percepţia generali asupra retoricii şi limbii

54 Nigel G. Wilson, Scholars ofByzantium, ediţie revizuită, Londra, 2003,4-5.

55 Este vorba despre Athenaîs, devenită după căsătorie Aelia Eudocia. In timpul audienţei la împărăteasa Pulcheria, ca urmare a unei solicitări de a i se face dreptate într-un litigiu cu fraţii ei în legătură cu împărţirea averii tatălui lor, Athenaîs a impresionat prin frumuseţea, elocvenţa şi originea ei greacă (...ευπρεπή, έλλόγιμσν, Έλλαδικήν...). Văzând-o, împăratul Teodosie, fratele împărătesei, s-a îndrăgostit pe loc de ea şi a hotărât să o ia de soţie; vezi mai mult la Ioannes Malalas, Cbnmographia (CSHB), ed. L. Dindorf, Bonn, 1831, p. 353 şi urm.

56 Vezi descrierea pe care Ana Comnena o face filosofului Ioan Italos: „Făcea impresia unui om foarte învăţat şi mai priceput ca oricare altul în a expune dificila filosofie peripatetidană şi, mai mult decât atât, dialectica. In alte domenii ale literelor nu se pricepea cu adevărat, iar în ştiinţa gramaticii şchiopăta şi nu ştia să guste nectarul retoricii, de aceea limba lui nu era nici armonioasă, nici aleasă. Astfel, stilul său era simplu şi necizelat; felul de a vorbi aducea încruntare şi nu vădea decât asprime0; vezi Ana Comnena, Alexiada, 5,8, trad. Marina Marinescu, pref., tabel cron. şi note de Nicolae Şerban Tanaşoca, Bucureşti, 1977, voi. 1,209.

greceşti după aproape o mie de ani de a imperiului[57], iar asta pentru că modelul grecesc de educaţie antică a fost păstrat aproape nealterat de la început până la sfârşit.

În scopul imitării limbii arhaice, bizantinii au moştenit de la vechii greci obiceiul de a redacta ghiduri lexicografice, utile pe tot parcursul vieţii, de vreme ce între limba vorbită, vie, şi cea scrisă, cultă, dar artificială, apăruse o prăpastie aproape insurmontabilă. Nu de puţine ori arhaizarea cu orice preţ a limbii ducea la obscuritatea mesajului, la ambiguităţi stilistice care, în textul scris, aveau nevoie de glose. Fireşte, au fost şi unii cărturari care au renunţat la arhaizare, dar aceştia au reprezentat mai degrabă o excepţie ca, spre exemplu, împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul (905 – 959) în a sa *Carte a ceremoniilor Curţii bizantine*>8. Motivul, aşa cum sugerează titlul, este unul practic. Precizia transpunerii în practică a ceremonialului descris de împărat era mai importantă decât oricare figură de stil sau metaforă la modă. Bineînţeles, aticismul nu a împiedicat apariţia unei literaturi populare, ea însăşi purtând amprenta Antichităţii. În mediile intelectuale aceasta nu a avut prea multă trecere.[5859]

Atât de important devenise acest model antic şi atic în educaţie că, în momentul în care, prin reforma şcolară a împăratului Iulian Apostatul (361 – 363), li se interzisese profesorilor să mai predea ceva în ceea ce nu credeau –

57 Vezi: Hans-Georg Beck, Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrbundert, Miinchen, 1952; Jean Verpeaux, Nicephore Choumnos. Hotte d'etat et humaniste byzantin (cca 1250/1255-132?% Paris, 1959; Ihor Sevcenko, Etudes sur la polemique entre Theodore Metochite et Nicephore Choumnos, Bruxelles, 1962.

58 Wilson, Scholars of Byzantium, 6-7.

59 Vezi Hans-Georg Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur (Byzantinisches Handbuch 2/3), Munchen, 1971; Idem, „Der Leserkreis der byzantinischen „Volksliteratur" im Licht der handschriftlichen IJberlieferung", în Cyril Mango şi Ihor Sevcenko (eds.), Byzantine Books and Bookmen. A Dum- barton Oaks Colloquium, Washington, 1975, 47-67.

creştinii fiind privaţi, astfel, de studierea operelor anticilor şi de însuşirea limbii lui Homer –, Apolinarie cel Bătrân şi fiul său, Apolinarie cel Tânăr, au purces la fabricarea unei literaturi creştine în spiritul limbii vechi prin remodelarea Psalmilor după odele lui Pindar, rescrierea în hexametri a Pentateuhului lui Moise şi transpunerea Evangheliilor în forma dialogului platonician.[60] Dat fiind restaurarea imediată a situaţiei religioase în imperiu după moartea lui Iulian, nu s-au păstrat prea multe exemplare din aceste noi producţii literare, dar momentul menţionat demonstrează fără echivoc că noua religie, creştinismul, a adoptat fără prea mari amendamente tiptil de educaţie păgână. Nu limba simplă a Noului Testament se regăseşte în teologia patristică, ci riguroasa şi preţuita limbă veche.

Educaţia în Bizanţ, indiferent că se făcea într-o şcoală de stat sau privată, începea propriu-zis cu studiul gramaticii – al limbii şi literaturii greceşti – şi continua cu retorica, arta dreptei şi frumoasei cuvântări (όρθώς/εύλέγειν). Mulţi urmau apoi cursurile de dialectică, ultima disciplină umanistă din cadrul aşa-numitului trivium. Matematicile reprezentau o a doua etapă şi erau grupate în patru discipline, quadrivium-ul: muzica, aritmetica, astronomia şi geometria. Filosofia, mediana şi dreptul constituiau domenii de specializare şi făceau parte din ceea ce astăzi putem numi învăţământ superior. Totul era structurat după modelul antic, avându-i ca obiect de studiu pe antici. Cei mai studiaţi erau Homer, Euripide, Menandru şi Demostene. Urmau ca pondere în programa şcolară Hesiod, Platon, Isocrate, Tucidide, Pindar şi Aristofan.[61] Iar pentru matematici Arhimede, Euclid, Nicomachus din Gerasa, Heron, dar şi Claudiu Ptolemeu sau Theon din Alexandria.[62] Conţinutul acestei liste este departe de a fi complet, iar ordinea ei, de a fi perfectă, căci

60 A.A. Vasiliev, Istoria Imperiului bizantin, trad. şi note de Ionuţ-Alexandru Tudorie, Vasile Adrian Carabă, Sebastian-Laurenţiu Nazâru, studiu introd. de Ionuţ-Alexandru Tudorie, Iaşi, 2010, 115-116.

61 Wilson, Scholars of Byzantium, 18-19.

62 Browning, „Byzantine Scholarship", 18.

fiecare profesor avea libertatea de a alege autorii greci în funcţie de preferinţele sale şi de nivelul la care se aflau sau aspirau studenţii. Cu toate acestea, nu se lucra întotdeauna direct pe operele autorilor, preferate fiind sintezele ca acele *Progymnasmata* ale lui Aphthonios[63] sau Hermogenes din Tars (sec. Π-ΙΙΙ) [64]. Cât priveşte învăţământul filosofic, acesta urmează în bună parte modelul neoplatonician, aşa cum lesne reiese din descrierea făcută de Mihail Psellos (1018-C.1078) – probabil primul filosof autentic bizantin – propriei auricule parcurse: Am fost „purtat de la un [filosof] de mai puţin preţ la unul mai de preţ; şi tot aşa până la Aristotel şi Platon. [...] Pornind de la aceştia, ca pentru încheierea călătoriei am coborât la Plotin, la Porfir şi la Iamblichos; după care, urmându-mi calea, am zăbovit la minunatul Proclos [...][65]. Trebuie subliniat că, dincolo de teologie, programa de studii a Şcolii Patriarhale, existentă foarte probabil începând cu secolul al VII-lea până la sfârşitul Bizanţului[66], cuprindea atât disciplinele trivium-ului, cât şi filosofia, ceea ce făcea din ea o şcoală superioară.

---

63 Aphthonii progymnasmata (Rhetores Graeci/ЩЦ, ed. H. Rabe, Teubner, Leipzig, 1926.

64 Manualul lui Hermogenes era intitulat Τέχνη şi a fost revizuit pentru ultima dată în epoca bizantină de Maxim Planudes (1260-C.1310); vezi Herbert Hunger, Die hocbsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Miinchen, 1978, voi. 1, 76; Sevcenko, Etudes sur la polemique..., 52.

65 Cronografia, 6,37-38, trad. de Radu Alexandrescu, cuvânt-înainte şi note de Nicolae-Şerban Tanaşoca, Iaşi, 1998, 88.

66 Friedrich Fuchs, Die boheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter, Leipzig, Berlin, 1926, 35-41 şi 73-76; Robert Browning, „Byzantinische Schulen und Schulmeister", Dos Altertum, 9 (1963), 105-118, aici 110-111; vezi şi Idem, „The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century", Byzantion, 32 (1962), 167-202 şi 33 (1963), 11-40. Beck se poziţionează total diferit de curentul de opinie general cu privire la Şcoala Patriarhală, contestând existenţa ei în Constantinopol în perioada medievală timpurie; veri H.-G. Beck, „Bildung und Theologie im fruhmittelalterlichen Byzanza, în Peter Wirth (ed.), Polychronion, Festschrift Franz Dolger zum 75. Geburtstag Heidelberg, 1966, 69-81 şi în H.-G. Beck, Ideen und Realitaeten in Byzanz. Gesammelte Aufsaetze, Variorum Reprints, Londra, 1972, Ш.

Educaţia era susţinută de un sistem de biblioteci de stat, bisericeşti sau private, aflate în cele mai importante oraşe ale Imperiului. Meritul lor nu constă doar în depozitarea cărţilor, ci mai ales în faptul că, prin fiecare *scriptorium* al lor, cărţile au fost copiate şi recopiate până la sfârşitul istoriei Bizanţului, prin intermediul căruia au ajuns la noi. Cât timp Alexandria şi Antiohia au fost parte a Imperiului, ele au reprezentat sursele principale de carte. Din bibliotecile lor a împrumutat lucrări împăratul Constantius al Π-1 ea (337 – 361) pentru biblioteca imperială din Constantinopol, pe care a reorganizat-o la sfatul retorului Themistius (317-C.390) [67]. Avem informaţii şi despre o bibliotecă a Patriarhiei cu cărţi din tot spectrul cunoaşterii, înfiinţată de patriarhul Serghie (610 – 633), arsă în timpul iconoclasmului şi reînfiinţată în secolul al IX-lea în incinta Sfintei Sofia, avându-l drept custode pentru o perioadă de timp pe viitorul misionar al slavilor, Sf. Chirii (c.827 – 869) [68]. Acest secol al EX-lea reprezintă şi a doua etapă importantă de recopiere a operelor antice în Imperiul Bizantin, ca urmare a apariţiei minusculei. Toate cărţile existente în scriere uncială au fost transliterate (μεταχαρακτηρισμός) [69] în noua literă, demers care ducea la o evidentă economie de hârtie sau pergament şi, ca atare, la un tiraj mai mare al cărţilor. După cucerirea Constantinopolului de către latini în 1204, sistemul de biblioteci a avut de suferit; dar chiar şi în exilul niceean (1204 – 1261), în care pauperitatea ameninţa grav existenţa Imperiului, s-au găsit resurse pentru înfiinţarea câtorva biblioteci publice.[70] Responsabili pentru dispariţia

67 Despre înfiinţarea bibliotecii imperiale din Constantinopol, veri Cari Wendel, „Die erste kaiserliche Bibliothek in Konstantinopel", Zentralblattpir BMiotbekswesen, 59 (1942), 193-209.

68 Wilson, „The Libraries...*, 58-59 şi n. 16.

69 Herbert Hunger, Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Bucb kultur, Miinchen, 1989, 66.

70 Theodorus Scutariota, Historia, ed. August Heisenberg, Leipzig, 1903, reprint 1978, 297-298, apud Nigel G. Wilson, „The Libraries of the Byzantine World", Greekf Roman and Byzantine Studies (GRBS), 8/1 (1967), 53-80, aici 55.

multor opere antice sunt mai puţin bizantinii, cât mai ales cuceritorii latini. Consultând doar lucrarea patriarhului Fotie (858 – 867 şi 877 – 886), *Biblioteca*, şi *Lexiconul Suidas* din secolul al X-lea înţelegem câte opere antice s-au pierdut în urma acestei vanitoase şi iresponsabile cuceriri a latinilor. După recucerirea Constantinopolului de către bizantini, sursele cu privire la aceste biblioteci simt precare, dar chiar şi aşa aflăm din descrierea palatului imperial din Constantinopol a spaniolului Pedro Tafur, care a vizitat oraşul în 1437, că biblioteca acestuia conţinea „multe scrieri antice şi istorii”[71]. Mai puţin a dăunat fondului de carte antică devastarea Constantinopolului în 1453 de către soldaţii otomani, având în vedere că mulţi cărturari bizantini emigraseră deja în Apus, ducând cu ei un număr considerabil din operele anticilor, iar „indicii despre pierderea de texte greceşti sunt foarte puţine”[72]. Nu sunt multe dintre operele anticilor pierdute în Constantinopol după 1204 care să fi fost descoperite ulterior în vreo bibliotecă apuseană încât să putem accepta argumentul cinic că prin intermediul prăzilor luate de latini s-au putut salva opere ale Antichităţii, care, altminteri, ar fi putut fi distruse mai târziu de către turci.

Cum se împăca această educaţie clasică, păgână cu credinţa creştină? Receptarea Antichităţii în Biserica bizantină are la bază atitudinea Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti din secolele al III-lea şi al IV-lea, ca Sf. Clement Alexandrinul (c. f215), Origen (c.185-o.254), Eusebiu din Cezareea (c.263 – 338), sfinţii Vasile cel Mare (c.330 – 379), Grigorie Teologul (c.330-o.390), Grigorie de Nyssa (c.334-o.394) şi Ioan Gură de Aur (c.354 – 407). Aceştia, intelectuali cu studii la înaltele şcoli păgâne ale timpului, folosesc atât genurile literare ale Antichităţii, cât şi operele gânditorilor antici, fără teama de a cădea în păgânism sau erezie. Totodată, este cunoscut faptul că

71 „muchos libros e escrituras antiguas e estorias“, în Andanţas e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439), Madrid, 1874,180; vezi Wilson, „The Libraries...", 54.

72 Wilson, Scholars ofByzantium, 218.

filologia antică le-a fost un instrument indispensabil pentru interpretarea Sfintei Scripturi. Dar, cu toate acestea, bizantinul s-a ghidat tot timpul după sfaturile sfinţilor Vasile cel Mare şi Ioan Damaschinul (c.675-o.749) cu privire la „înţelepciunea din afară" (ἐξωσοφία), care poate fi utilă doar atunci când cel ce apelează la ea ştie să aleagă doar „învăţăturile cele bune", aşa cum albinele aleg nectarul din flori[73], aruncând câinilor „pe zeii cei ridicoli şi poveştile neroade"[74]. Ca atare, un mare ierarh bizantin din secolul al XI-lea, Teofilact al Ohridei (c.1050-o.1109), care fusese o perioadă profesor la Şcoala Patriarhală, o instituţie destinată formării clerului de elită din Imperiu, dar frecventată şi de laici, nu considera că ar exista vreun impediment teologic în a căuta argumente în favoarea învăţăturii creştine despre providenţă, inclusiv în operele lui Hesiod sau Homer[75], iar Ioan

Mauropos (c.990-o. 1081), sfântul mitropolit al Euhaitelor, îl implora pe Hristos să se milostivească de Platon şi Plutarh ca de unii care au presimţit opera Sa mântuitoare.[76] Chiar în literatura populară bizantină se înrădăcinase adânc ideea că unii dintre filosofii păgâni au profeţit învăţături creştine, mai cu seamă cele despre Sfânta Treime şi întrupare, convingere pe care o regăsim exprimată plastic în picturile unor biserici şi mănăstiri din perioada bizantină şi post-bizantină, inclusiv de pe

73 Sf. Vasile cel Mare, Omilia a XXII-a către tinen, în Scrien I (PSB/17), studiu introd., trad., note şi indici de Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, pp. 566-582, aici p. 569.

74 Sf. Ioan Damaschinul, Dogmatica, trad. din lb. greacă veche, introd. şi note de Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Inst. Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 2005,219; vezi şi Vasile Adrian Carabă, „Se poate vorbi astăzi despre o filosofie bizantină? Interpretări noi la o temă veche", Studii Teologice, 4 (2013), 15-27, aici 23-24.

75 Browning, „Byzantine Scholarship", 5.

76 Epigr. 43, în ed. I. Bollig şi P. de Lagarde, Gottingen, 1882, 24; vezi şi Basile Tatakis, Filosofia bizantină, trad. din lb. franceză Eduard Florin Tudor, studiu introd. şi postfaţă Vasile Adrian Carabă, Bucureşti, 2010, 215.

Muntele Athos. Aşa se face că în trapeza Marii Lavre îi găsim zugrăviţi pe Homer, Solon, Cleanthes, Pitagora, Socrate, Platon, Aristotel, Plutarh, Filon, Galenus, Hypatia, dar şi sibilele.[77] O astfel de tradiţie a fost preluată şi dincolo de graniţele fizice şi temporale ale Bizanţului, într-un Bizanţ dincolo de Bizanţ sau după Bizanţ, dacă ne gândim numai la pictura murală exterioară a bisericii mănăstirii Voroneţ.[78] Cu siguranţă că acei teologi sau clerici care au condamnat educaţia păgână nu au fost chiar puţini în Bizanţ, dar vocea lor a rămas mereu marginală în faţa autorităţii patristice garantată de înalta ierarhie bisericească, în rândul căreia se aflau preponderent oameni cu o temeinică formaţie clasică. O concluzie se poate trage cu certitudine: în păstrarea trează a conştiinţei apartenenţei culturii bizantine la tradiţia Antichităţii şi Biserica are o contribuţie determinantă.

Aşa cum s-a putut observa, educaţia nu era în Bizanţ apanajul Bisericii. Deşi concepţia nu este chiar potrivită pentru lumea bizantină, am putea spune că educaţia era preponderent laică, o şcoală de teologie apărând, cel mai devreme posibil, în secolul al VII-lea; şi în aceasta educaţia clasică era prezentă. Totodată, educaţia teologică era obligaţia oricărui intelectual, indiferent că era cleric sau mirean, lucru demonstrat de acele cazuri în care mireni cu funcţii aulice sau profesori din sistemul de stat sau privat au ajuns episcopi sau patriarhi fără a zăbovi prea mult pe treptele inferioare din cler şi care s-au remarcat ca buni teologi. Patriarhii Nectarie (381 – 397) [79], Tarasie (784 –

77 Herbert Hunger, Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzanti- nischen Kultury Graz, Viena, Koln, 1965,303; Idem, „On the Imitation of Anti- quity in Byzantine Literature®, Dumbarton Oaks Papersy 23 (1969/1970), 15-38, aici 22 şi n. 27.

78 Vezi Vasile Grecu, JDarstellungen altheidnischer Denker und Schriftsteller in der Kirchenmalerei des Morgenlandes®, Bulletin de la section historique de VAcademie Roumainey 11 (1924), 1-68; Constantini. Ciobanu, „Profeţiileînţelepţilor Antichităţii de la biserica Sfântul Gheorghe a mănăstirii Voroneţ®, Studii şi Cercetând^ Istoria Artei Artăplasticây serie nouă, 1/45 (2011), 11-32, aici 12.

79 In momentul alegerii pentru scaunul de patriarh al

806) [80], Nichifor Mărturisitorul (806 – 815) [81] sau Fotie (858 – 867; 877 – 886) [82], dar şi mitropolitul Ioan Mauropos (c.1050 c.1081) [83] simt doar câteva nume de ierarhi dintr-o listă lungă şi ilustră. Despre niciunul nu ştim să fi frecventat vreodată o şcoală teologică sau şcoala patriarhală, dar despre mulţi dintre ei ştim că înainte să intre în cler au condus şcoli celebre în epoca lor, predând gramatică, retorică, dialectică sau filosofie, toate după model antic. Atunci, de unde ştiau teologie? Explicaţia este simplă şi greu de contestat: chiar în cadrul învăţământului pe care noi ne-am grăbi să-l catalogăm drept laic sau secular, ca în cazul Universităţii din Constantinopol sau al şcolilor private, „filosofia noastră" (ή ήμετέρα φιλοσοφία) sau „înţelepciunea dinăuntru" (έσω σοφία), adică ceea ce noi astăzi numim teologie, dar pe care bizantinii o numeau mai degrabă „filosofia adevărată" όντως φιλοσοφία), era fără îndoială nu doar prezentă, ci chiar scop final al

Constantinopolului nu doar că era laic, dar era şi nebotezat; vezi Eckhard Reichert, „Nektarios, Patriarch von Konstantinopel", în Bwgraphisches-BiMiographiscbes Kirchenlexikon (BBKL), 6 (1993), 585-589.

80 Tarasie era protoasecretis (şeful cancelariei) în momentul alegerii sale ca patriarh; vezi Georgios Fatouros, „Tarasios, Patriarch von Konstantinopel", în BBKL, 16 (1999), 1484-1486.

81 S-a călugărit cu doar şapte zile înainte de a urca pe tronul de patriarh, pe 12 aprilie 806, fiind hirotonit în prealabil pe 9 aprilie. înainte a fost secretar (asecretis) la Curtea imperială, în subordonarea şefului cancelariei, Tarasie; vezi Georgios Fatouros, „Nikephoros, I., Patriarch von Konstantinopel", în BBKL, 6 (1993), 815-817.

82 Şi Fotie era în slujba împăratului, probabil tot protoasecretis, în momentul primei alegeri pe scaunul patriarhal. In timpul intermezzo-ului a fost tot în slujba împăratului (Vasile I Macedoneanul (867-886), ca educator al odraslei acestuia, Leon al Vl-lea Filosoful (886-912); vezi Eckhard Reichert, „Photius, Patriarch von Konstantinopel", în BBKL, 7 (1994), 557-559.

83 Prin intermediul discipolului său, Mihail Psellos, Ioan l-a cunoscut în 1043 pe împăratul Constantin al LX-lea Monomahul (1043-1055), care l-a angajat ca retor al Curţii. S-a implicat în redactarea novelelor date de acelaşi împărat (1047), în vederea organizării unei şcoli de drept, amestecându-se mult în politică; vezi Klaus-Peter Todt, „Mauropus, Johannes", în BBKL, 5 (1993), 1060-1063.

educaţiei.[84] Omul bizantin era convins că lumea nu poate fi înţeleasă decât pornind în cunoaştere de la Dumnezeu, pentru că numai „cel ce vede pe Unul prin Unul se vede şi pe sine, şi pe toţi, şi pe toate”[85]. Nu a existat niciodată o tensiune între laicat şi cler, între „puterea seculară” şi „puterea spirituală”, ci o armonie sau, potrivit ideologiei politice bizantine deopotrivă acceptată de Biserică şi stat, o simfonie (συμφωνία) *[86]. Este greu de înţeles acest etos al Bizanţului de către omul modern influenţat, conştient sau nu, de concepţia atotstăpânitoare a lui Hegel, conform căreia Evul Mediu este o epocă aflată sub tirania Bisericii. Cu tot idealismul ideologiei politice a lumii sale, omul bizantin a simţit mai degrabă o presiune din partea împăratului asupra clerului, asupra Bisericii decât invers, ceea ce i-a făcut pe unii dintre bizantinologii mai vechi să formuleze teza despre aşa-numitul cezaro-papism bizantin, adică despre un dictat total al împăratului asupra Bisericii, idee considerată astăzi nefondată. Evul Mediu bizantin nu seamănă prea mult cu Evul Mediu latin. Contrar opiniei lui Hegel, el este nu doar „o domnie a Fiului”, ci şi a „Spiritului” (*Geist*), pentru că acesta nu se află exclusiv în „posesia clerului”[87], având în vedere că „o întreagă serie de împăraţi bizantini sunt şi teologi reprezentativi, ca şi un număr considerabil dintre miniştrii şi oamenii lor de stat*

84 Hunger, Die hocbsprachliche profane Literatur der Byzantiner, 5; H.M. Schmidinger, „Philosophie, christliche", în Historisches Worterbuch der Philo- sophie (HWPh), voi. 7, Basel, 1989,886-898, aici 886/894; Gerhard Podskalsky, JPhilosophie, B. Byzanz", în Op. cit, 623-626, aici 624/626; vezi Carabă, „Se poate vorbi astăzi despre o filosofie bizantină?...", 19 şi nn. 14-17.

85 Sf. Simeon Noul Teolog, Cele 225 de capete teologie şi practice (Filocalia/6), trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1997, 29; vezi şi Carabă, „Se poate vorbi astăzi despre o filosofie bizantină?...", 18 şi n. 11.

86 Concepţia îi aparţine împăratului Iustinian şi este exprimată de acesta în Novela VI. Ea a fost reiterată şi în Epanagoga lui Vasile I Macedoneanul, dar acest cod de legi nu a intrat niciodată în vigoare.

87 Vezi mai sus nota 34.

(Hans-Georg Beck) [88], cum, de altfel, şi mulţi ierarhi sunt umanişti remarcabili. Nu cunoaştem în Bizanţ vreo interdicţie pusă laicilor de a se exprima în materie de credinţă sau de a scrie cărţi de teologie. Nu puteau, în schimb, participa la sinoade, decretarea în materie de credinţă era şi este dreptul ierarhilor. Dar atunci când un ierarh nu învăţa în spiritul Ortodoxiei, se găseau laici care să-l tragă la răspundere, aşa cum s-a întâmplat cu ereticul patriarh al Constantinopolului, Nestorie (428 – 431). În definitiv, nimeni nu are în Bizanţ exclusivitate asupra Spiritului. Totodată, nu există instituţia indexului şi tocmai faptul că operele filosofice ale anticilor circulau nestingherite prin Constantinopol, unele dintre ele condamnate la un conciliu din 1210 la Paris, organizat cu binecuvântarea papei, a făcut imposibilă organizarea acolo a unei universităţi latine.[89] O singură dată, în 1082, Biserica bizantină a condamnat într-un sinod concepţii filosofice preponderent platoniciene, diseminate de Ioan Italos, ceea ce a atras ulterior o reticenţă faţă de filosofia lui Platon, dar care nu a dus niciodată la dispariţia interesului pentru marele atenian. Disputele filosofice din Bizanţul Paleologilor demonstrează fără echivoc faptul că, deşi blamată, filosofia lui Platon a continuat, chiar şi discret, să trezească interesul şi preocuparea cărturarilor bizantini anteriori, fiind reafirmată de oameni de talia lui Teodor Metochites, Nichifor Gregoras, Gheorghe Filosoful

88 Hans-Georg Beck, Kirche und theologfiche Literatur im byzantinischen Reichy Miinchen, 1959,1; traducerea după Vasile Adrian Carabă, „Nonconfor- mism şi acribie într-o viziune istoriografică mai puţin comodă: Hans-Georg Beck", studiu introd. la Hans-Georg Beck, Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin, trad. din lb. germană de V.A. Carabă, Nemira, Bucureşti, 2012,7-25, aici 18.

89 Este vorba despre Metafizica şi cele legate de filosofia naturală; vezi: Do- nald M. Nicol, „The Byzantine Church and Hellenic Leaming in the Fourte- enth Century", SChH, 5 (1969), 23-57, aici 30; Robert R. Bolgar, The Classical Heritage and its Beneficiaries, Cambridge University Press, 1959 şi 1974, 181 şi 412; C.N. Constantinides, Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-ca. 1310% Nicosia, 1982, 32 şi n. 5.

sau Gheorghe Gemistos Plethon, fără teama de a fi condamnaţi de Biserică.

Condamnaţi au fost doar aceia ca, spre exemplu, Gregoras, pentru erezie, nu pentru opinie filosofică.

Prezenţa Antichităţii în cultura bizantină a cunoscut intensităţi diferite. Au existat perioade de declin cultural şi perioade de revigorare. O perioadă întunecată din istoria bizantină o reprezintă răstimpul dintre a doua jumătate a secolului al VII-lea până în prima parte a secolului al EX-lea. Această perioadă coincide în mare cu epoca iconoclastă. Izvoarele simt puţine şi asupra multor lucruri bizantinologii nu pot face nimic mai mult decât supoziţii. Precaritatea istoriografică nu are legături doar cu viaţa politică, socială sau bisericească, ci şi cu viaţa bizantini în ansamblu. Cu toate acestea, din puţinele informaţii nu transpare deloc că Antichitatea ar fi dispărut din spectrul vieţii culturale bizantine, dar ştim că prezenţa ei a fost mai degrabă discretă. Spre exemplu, în filosofie, nu cunoaştem niciun filosof propriu-zis. Cu toate acestea, ea este prezentă în opera unor teologi ca Sf. Maxim Mărturisitorul sau Sf. Ioan Damaschinul, care se folosesc în special de Aristotel pentru a combate teologic tezele cu substrat filosofic ale monoteliţilor sau monofiziţilor. Nici profesori de filosofie nu există în secolul al VII-lea, cel puţin dacă este să-l credem pe învăţatul armean Anania din Shirak (610-C.685), care a fost nevoit să meargă la Trapezunt, unde se mutase Universitatea din Constantinopol.[90] Teofan Mărturisitorul (c.752-o.818) îl face responsabil pe primul împărat iconoclast, Leon al III-lea Isaurul (717 – 741), de desfiinţarea şcolilor şi de dispariţia educaţiei evlavioase[91], deşi, oricât îşi va fi dorit, prea mult în acest sens nu a mai putut face. Această afirmaţie trebuie luată cu rezervă pentru că reorganizarea învăţământului de către Cezarul Bardas (+ 866) şi apariţia unei pleiade de intelectuali ca,

90 Fuchs, Die hâheren Schulen von Konstantinopel..., 16; Paul Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture a Byzance des ongines au Xe siecle, Paris, 1971, 82-83.

91 Teofan Mărturisitorul, Cronografia (PSB/serie nouă/7), 389.

spre exemplu, Leon Matematicianul (secolul al EX-lea), Fotie (c.820-o.886) sau discipolul acestuia, Areta din Cezareea (c.850-o.940), dar şi înflorirea studiilor clasice sub dinastia Macedoneană (867 – 1056), ea însăşi reprezentată în rândurile cărturarilor de împăraţii

Leon al VI-lea Filosoful sau înţeleptul (886 – 912) şi de fiul său, Constantin al УШea Porfirogenetul (913 – 959), – perioadă cunoscută şi ca δεύτερος έΑΛηνισμός –, nu oferă dovezi suficiente pentru a trage concluzia că în epoca anterioară a avut loc o extincţie a educaţiei clasice, o dispariţie a Antichităţii, şi de a numi acest nou moment de efervescenţă culturală „Renaştere”[92]. Toate aceste nume nu ar fi putut apărea pur şi simplu din neant. Chiar dacă învăţământul public a avut de suferit, spiritul autodidact al bizantinilor este atotprezent în istoria bizantină, încât să nu permită cuiva să afirme că Homer, Platon sau Aristotel au încetat cândva să mai fie cunoscuţi sau studiaţi. Aceeaşi logică se aplică şi pentru celelalte două aşa-zise *Renaşteri* bizantine: în perioada Comnenilor (1081 – 1185) şi a Paleologilor (1258/61 – 1453). Oricare va fi fost avântul spiritual în perioada împăraţilor Comneni, Mihail Psellos sau Ioan Itallos (sec. XI) din perioada

92 Paul Speck este unul dintre adepţii teoriei existenţei Renaşterii în Bizanţ, probabil exponentul principal al acesteia. Vezi: Paul Speck: „Versuch einer Charak- terisierung der sog. makedonischen Renaissance*, în Rudolf Walter Zeitler (et. al.), Les Pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque nordique et internaţional de byzantinologie tenu â Upsal 20-22 avril 1979, Uppsala, 1981, 237-242; Jkonoklasmus und die Anfänge der makedonischen Renaissance", Poikila byzantina, 4 (1984), 175-210; „The origins of the Byzantine renaissance*, în Paul Speck & Sarolta A. Takacs, Understanding Byzantium: studies in Byzantine historicalsources, Aldershot [et aЦ 2003,143-162; „Further reflecdons and inquiries on the origins of the Byzantine renaissance with a supplement: the Trier Ivory and other uncertainties", în Ibidem, 179-204; JDie byzantinische Renaissance und ihre Bedeutung fur byzantinische Literatur*, în Roşa Maria, Piccione & Matthias Perkams, Selecta colligere. 1: Akten des Kolloquiums „Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen; Methoden der Uberlieferung von Texten in der Spatantike und in Byzanz* (Jena, 21-23 November 2002), Alessandria, 2003,17-34.

anterioară sunt suficient de menţionat pentru a înţelege că nici această nouă epocă nu vine după un vid cultural, o moarte a spiritului. Totodată, activitatea didactică a lui Nichifor Blemmydes (1197 – 1272) în perioada exilului politic al Imperiului Bizantin la Niceea (1204 – 1261), precum şi preocuparea pentru cultură a unor împăraţi din această perioadă, ca Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222 – 1254) sau Teodor al II-lea Laskaris (1254 – 1258), sunt dovezi convingătoare că nici acum nu s-a ajuns la dispariţia educaţiei bazate pe modelele Antichităţii, încât epoca Paleologilor să fie pe drept numită „ultima Renaştere bizantină* (Steven Runciman).[93]

Paradoxal, nici aceste momente de presupusă „Renaştere* nu au dus la o transformare profundă a culturii, aşa cum s-a întâmplat în Italia, căci, „treptat, Bizanţul s-a imunizat la binefăcătorul medicament al Antichităţii*[94]. Tocmai lipsa Antichităţii din lumea apuseană a făcut ca, odată redescoperită, sămânţa ei să dea rod bogat. Mimetismul limbii arhaice practicat pe scară largă în Bizanţ, dublat de fidelitatea necondiţionată faţă de tradiţia antică în virtutea ideii că Adevărul este demonstrat în primul rând de vechimea sa au făcut ca sămânţa Antichităţii să nu facă roadă nouă. Antichitatea nu a fost niciodată un ideal, „un paradis pierdut*, ci o prezenţă constantă. Lumea bizantină trăieşte într-un paradoxal „prezent al trecutului. Nu are iniţiativa de a crea ceva nou, căci noutatea nu este de bun augur, este împotriva tradiţiei. Trecutul este idealizat, prezentul este considerat decadent, iar ca viitorul să promită, imperativă este întoarcerea la trecut, posibilă doar printr-o imitare a acestuia cât mai fidelă, printr-o păstrare cu sfinţenie a tradiţiei. Bizanţul este fidel tradiţiei şi în sensul că

93 In acest sens, elocvent este studiul lui August Heisenberg, „Das Problem der Renaissance in Byzanz*, Historische Zeitschrift, 133/3 (1926), 393-412.

94 Karl Krumbacher, „Karl Neumann, Byzantinische Kultur und Renaissance kultur“, Byzantinische Zeitschrift, 13 (1904), 275-276, aici 276.

Adevărul a fost descoperit o dată pentru totdeauna. Orice abatere de la tradiţie înseamnă o abatere de la Adevăr. De aceea, nu găsim „nimic principial nou, nicio renaştere a spiritului*[95], ci doar accente, tendinţe. Concepţia aceasta nu este predilect bizantină, ea este specifică lumii greceşti in corpore, dacă ne gândim numai la spiritul şcolilor filosofice antice, unde activitatea principală a fiecăreia este comentarea doctrinei statuate de părintele fondator şi nu căutarea de noi înţelesuri ale Adevărului primit. Cazul lui Aristotel, a omului care şi-a permis să meargă pe un drum propriu, abandonându-l pe cel al Academiei, înfiinţând propria şcoală, este cunoscut ca una dintre rarele excepţii. Fireşte, în Bizanţ, Adevărul este Dumnezeu şi, cum Dumnezeu este imuabil, nimic nou nu se poate afla despre El în afara Revelaţiei pe care doar Biserica o păstrează nealterată în învăţătura ei. Orice abatere de la normă duce la erezie, iar în lumea bizantină ereziile au escaladat de cele mai multe ori simpla confruntare de idei.

Totodată, reticenţa faţă de elementul alogen, inclusiv faţă de cel cultural, care se putea insinua doar prin intermediul limbii greceşti, căci o pasiune pentru limbile străine rar s-a întâlnit în Bizanţ, a văduvit această sămânţă a Antichităţii de un îngrăşământ esenţial.[96] Urmare acelei *superbia graecorum*, despre care am vorbit, bizantinii împărţiseră lumea în două: ei şi restul. Nimeni dintre străini nu era demn să fie luat în serios chiar şi atunci când nu mai era de mult barbarul despre care se credea. Istoria le-a dovedit bizantinilor că în acest sens s-au înşelat. Nimeni nu a înţeles asta mai mult decât emigraţia bizantină din Italia Renaşterii. Interesant este faptul că un împărat a anticipat momentul în care lumea se va schimba total, bulversându-le bizantinilor convingerile cvasisacrosancte. „Preconizez că”, spunea Teodor al II-lea Laskaris, jblosofia ne va părăsi […] şi se va duce la barbari şi le va aduce glorie (καί δοξασαι αυτούς)”, căci e firesc să „plece de la cei care au persecutat-o (διώξαντας)”. Din

95 Heisenberg, „Das Problem der Renaissance in Byzanz", 399.

96 Krumbacher, „Karl Neumann...“, 276.

păcate, „ne va duşmăni şi va lupta împotriva noastră […], care odinioară ne lăudam cu ştiinţa noastră (θεώρημα) ”[97].

Pe de altă parte, situaţia politică tensionată prin care a trecut Imperiul Bizantin de la început până la sfârşit din cauza ameninţărilor externe constante – obligat să deschidă fronturi la toate graniţele sale, iar uneori simultan în mai multe locuri –, cu repercusiuni economice grave, a dus suplimentar la recolta săracă despre care vorbim.[98] Niciodată Bizanţul nu s-a revoltat împotriva trecutului, nu l-a pus sub semnul întrebării, nu a crezut că este necesar să se reformeze, iar atunci când cineva a încercat să conceapă o reformă politico-religioasă a făcut-o de o manieră atât de radicală, încât nici măcar cei mai apropiaţi adepţi ai săi nu au îndrăznit să o aducă în discuţie, darămite să o pună în operă!

Este vorba despre noua societate gândită de Gheorghe Ghemistos Plethon, în care singurul element care se mai păstra din vechea „orânduire” era monarhia, iar restul trebuia reformat din temelii pe principiile vechii Elade, şi nu în ultimul rând pe bazele religiei grecilor.

Influenţe bizantine asupra Renaşterii italiene

Nimeni nu contestă astăzi că Renaşterea este o mişcare culturală pornită din sânul lumii italiene care redescoperă, într-o primă fază, Antichitatea latină şi mai apoi se îndrăgosteşte iremediabil de cea greacă. Ideea că Bizanţul ar fi cauzat de facto această Renaştere prin mulţimea refugiaţilor săi în Italia după cucerirea Constantinopolului de către turci, în 1453, mai este acceptată astăzi doar de „savanţi fără reputaţie” (D.J. Geanakoplos) [99]. Dar fără cultura bizantină, atât cât a fost

97 Theod. Lascaris, Ep. 5 (Ad Nicephorum Blemmidam), în Epistulae CCXVI1, ed. N. Festa, Florenţa, 1898, 8; vezi Franz Tinnefeld, „Das Niveau der abend- ländischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13 und 14 Jh.“, Byzantinische Forschungen, 6 (1979), 241-280, aici 253.

98 Krumbacher, „Karl Neumann...“, 276.

99 Deno J. Geanakoplos, Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Chris- tendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History, Oxford, 1966,112.

ea de prolifică, fără acest „Bizanţ decadent, Renaşterea italiană s-ar fi oprit la jumătatea drumului” (H.-G. Beeк) [100]. E greu să-l contrazici pe Beck atunci când istoria îţi oferă nenumărate dovezi în sensul celor spuse de el. De aceea, o prezentare şi a acestui aspect al culturii bizantine ca sursă esenţială pentru Renaşterea italiană în (redescoperirea vechii Elade se impune de la sine. Având în vedere că o expunere detaliată a acestei chestiuni este imposibilă aici, ne vom mărgini doar la câteva exemple considerate de noi foarte relevante.[101]

Oricâtă pasiune ar avea cineva pentru o altă cultură, nu va putea niciodată depăşi nivelul de simplu admirator al ei fără cunoaşterea limbii în care aceasta s-a exprimat sau se exprimă. Tocmai acest nivel s-a dorit depăşit în Renaştere. Primii paşi spre revigorarea limbii greceşti în Occident au fost făcuţi în perioada prerenascentistă, datând din secolul al XII-lea, odată cu reapariţia primelor traduceri în limba latină ale lui Aristotel. Cu toate acestea, nu s-a născut atunci o şcoală de filologie greacă atât de puternică încât oameni de talia lui Toma din Aquino să poată învăţa limba Stagiritului, abandonând traducerile imprecise existente. Nici la un secol mai târziu greaca nu a devenit o limbă uşor de însuşit de un cărturar apusean. Petrarca, aşa cum am amintit în prima parte a studiului, a fost nevoit să se mulţumească doar cu statutul de admirator al culturii greceşti, în ciuda faptului că se avântase în studiul limbii lui Platon, ghidat de renumitul „ereziarh** italo-bizantin, Varlaam de Calabria (f 1350).[102] Câtă greacă a învăţat Petrarca, tot atâta a învăţat şi prietenul său, Boccaccio (1313 – 1375), de la discipolul lui

100 Hans-Georg Beck, Mileniul bizantin, trad. din lb. germană Lidia Rus, prefaţă la ediţia în lb. română Remus Rus, Nemira, Bucureşti, 2015, 18.

101 Un studiu detaliat despre „substratul" bizantin al Renaşterii este cel al lui Kenneth M. Setton, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance", Proceedings of the American Philosophical Soctety, 100/1 (1956), 1-76.

102 Vezi mai sus nota 17.

Varlaam, Leonzio Pilato (sec. XTV).[103] Ne putem închipui cât de eficientă va fi fost metoda lui Varlaam transmisă ucenicului său!

Traducătorul lui Toma, Dimitrie Kydones, nu a reuşit sau poate nici nu a avut intenţia să deschidă o şcoală de limbă greacă în Apus, în timpul deselor sale călătorii acolo. A reuşit, în schimb, să creeze o şcoală de limbă latină în Bizanţ, care i-a dat pe cei mai renumiţi cărturari bizantini de la cumpăna dintre secolele al XIV-lea şi al XV-lea. Din această şcoală a ieşit Manuel Chrysoloras (c. 1350 – 1415), omul care a (re) adus cu adevărat greaca în Apus. La invitaţia lui Coluccio Salutati (1331 – 1406), discipolul lui Petrarca, a deschis în 1396 sau 1397 o catedră de limbă greacă la nou-înfiinţata universitate din Florenţa[104], iar în sprijinul studenţilor săi a întocmit o gramatică, prima de acest fel în Occident, destinată şi traducătorului latin.[105] Dar el nu a predat doar la Florenţa, ci şi la Padova şi Veneţia, răspândind în tot Nordul Italiei sămânţa limbii greceşti. După retragerea la Constantinopol, a fost căutat de mulţi tineri apuseni dornici să înveţe greacă, continuându-şi astfel activitatea de dascăl. Dacă ne gândim că între discipolii săi s-au numărat Niccolò Niccoli (1364 – 1437), Leonardo Bruni (c. 1370 – 1444), Poggio Bracciolini (1380 – 1459), Francesco Filelfo (1398 – 1481), Guarino Veronese (1374 – 1460) [106] şi mulţi alţii mai puţin renumiţi, atunci cu siguranţă putem afirma că filologia greacă începe în Apus cu el. Se ştie că, spre exemplu,

103 Jean Verpeaux, „Byzance et l'Humanisme (Position du probleme)**, Bulletin de VAssodation Guillaume Bucle, 3 (1952), 25-38, aici 28.

104 Hartmut Wulfram, „Ein Heilsbringer aus dem Osten. Manuel Chrysoloras und seine Entindividualisierung im italienischen Fnihhumanismus**, în Foteini Kolovou (ed.), Byzanzrezeption in Europa. Spurensuche uber das Mittel- alter und die Renaissance bis in die Gegenwart, Berlin, 2012, 89-116, aici 89-90.

105 Georgi Kapriev, PhUosophie in Byzanzy Wiirzburg, 2005, 315.

106 Despre şcoala lui Chrysoloras, vezi încă actuala monografie a renumitului savant italian Giuseppe Cammelli, Manuele Crisolora, Florenţa, 1941.

marea (re) descoperire a Renaşterii a fost filosofia lui Platon. Imboldul l-a dat Manuel şi s-a concretizat prin traducerile în limba latină, făcute de Leonardo Bruni, ale dialogurilor *Phaidon*, *Gorgiasy Criton*, *Apologia*, *Phaidros* sau *Epistolele*[107] *y* dar şi a *Republicii*, traducere începută de prietenul său, Uberto Decembrio (1350 – 1427), şi terminată de fiul acestuia, Candido (1392 – 1477). Chiar şi Aristotel a reintrat în planul de interes al Renaşterii prin intermediul şcolii lui Manuel. Cei desemnaţi să-l retraducă pe Stagirit au fost Roberto de Rossi[108] şi Leonardo Bruni care, în plus, i-a scris în 1429 şi *Viaţa*[109].

Deşi organizat cu scopul de a uni Bisericile Apusului şi Răsăritului, Conciliul de la Ferrara-Florenţa (1438/39) a fost mai fructuos în plan cultural decât în cel teologic. A oferit posibilitatea întâlnirii unor mari spirite. Din delegaţia bizantină au fost remarcaţi de mediile intelectuale ferraro-florentine în special arhiepiscopul Efesului, Marcu Eugenicul (c. 1391 – 1444), cel al Niceei, Bessarion (1403 – 1472), şi laicii Gheorghe Gemistos Plethon (c. 1355 – 1452), Gheorghe Amiroutzes (1400 – 1470) şi Gheorghe Scholarios (c. 1402 – 1472), toţi trei reprezentând cele mai renumite şcoli bizantine: din Mistra, Trapezunt şi Constantinopol. Aceştia, în dese rânduri, la ospeţele organizate de latini nu de puţine ori în cinstea lor, erau antrenaţi în discuţii filosofice, descoperindu-le apusenilor acele părţi ale filosofiei rămase pentru ei ascunse.[110] Dintre aceştia, doi au fost de departe punctul de atracţie al latinilor: Bessarion şi Plethon. Gheorghe Gemistos, care cu această ocazie primeşte şi supranumele

107 James Hankins, Plato in the Italian Renaissancey Brill, Leiden-New York-Koln, 1994, voi. 1, 66.

108 C.M. Woodhouse, George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes, Oxford, 1986,152.

109 Hankins, Plato in the Italian Renaissancey 56, 58, 63, 65.

110 Izvorul principal, în care sunt surprinse şi aceste discuţii filosofice, sunt Memoriile lui Silvestru Siropoulos; vezi Vitalien Laurent, LesMemoires du grand ecclesiarque de VEglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439), Paris, 1971.

de Plethon, cognomen care aduce foarte bine cu numele lui Platon, s-a remarcat ca un adevărat misionar al filosofului atenian. Pur şi simplu a fermecat auditoriul cu prelegerile despre Platon, un „philosophus absconditus" până de curând în Apus, încât Cosimo de Medici, ilustrul său audient florentin, s-a hotărât, sub influenţa lui Plethon, să înfiinţeze o Academie după modelul celei ateniene, aşa cum mărturiseşte primul ei conducător, Marsilio Ficino[111], pe care astăzi o cunoaştem ca Academia Platonică din Florenţa. Aceasta a iradiat asupra Occidentului filosofia lui Platon, dar şi a unor neoplatonicieni precum Plotin şi Produs, atât prin traducerea integrală sau parţială a operei lor, cât şi prin comentarii foarte bine elaborate.

Reaprinderea pe pământ italian de către Gheorghe de Trapezunt (1396 – 1372) a vechii dispute bizantine în jurul lui Platon şi Aristotel a făcut din cardinalul Bessarion exponentul principal al filosofiei lui Platon din cercul emigraţiei bizantine italiene şi apologetul tezei că între cei doi corifei nu există dizarmonie. Disputa grecilor nu l-a putut lăsa indiferent pe Marsilio Ficino, chiar dacă implicarea sa de partea apărătorului lui Platon a fost destul de prudentă. Mulţi latini s-au implicat în ea, toţi intelectuali de marcă, toţi pasionaţi de Antichitatea greacă şi toţi figuri ilustre ale politicii şi culturii din Quattrocento, fiind în dezacord cu calomniatorul lui Platon, Trapezuntius, ceea ce i-a adus lui Bessarion o victorie răsunătoare.[112] Faptul că această dispută filosofică s-a întins apoi şi asupra Franţei, stingându-se acolo, în cele din urmă, la mijlocul secolului al XVI-lea, are probabil legătură şi cu sprijinul oferit cardinalului de către rectorul Universităţii din Paris, Guillaume Fichet (1433-C.1480), sau de profesorul de

111 Woodhouse, George Gemistos Plethon..., 157.

112 încă normativă pentru viaţa şi opera lui Bessarion e lucrarea lui Ludwig Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, 3 vols., Darstellung, Funde und Forschung, Paderbom, 1923-1942, reprim Paderborn, 1967. Din păcate, prezentarea unei bibliografii minimale în legătură cu cardinalul Bessarion ar ocupa destul de mult spaţiu.

teologie de la Louvain, Henricus van Zomeren (1418 – 1472).[113] Nu am greşi dacă am afirma că primele dispute filosofice în lumea apuseană din zorii modernităţii au rădăcini adânci în certurile neîncheiate în Bizanţ, ceea ce face ca receptarea sistemelor filosofice ale lui Platon şi Aristotel în perioada Renaşterii să poarte o marcă italo-bizantină. Pe bună dreptate afirmă Hegel că ilustra emigraţie bizantină din Italia „i-a făcut cunoştinţă Apusului cu operele anticilor, ale lui Platon [sau] Aristotel*, retrezind, astfel, „vechile filosofii, chiar dacă fuseseră amestecate cu exagerat de mulţi fermenţi sălbatici*[114]. Din această emigraţie mai pot fi menţionaţi Teodor din Gaza (1400 – 1475) sau Ioan Argyropoulos (c. 1415 – 1487), vestiţi în Italia, la Florenţa şi Roma, ca făuritori de şcoală şi interpreţi competenţi ai filosofiei lui Aristotel, participanţi şi ei la disputa în cauză.

Având vechi legături cu Constantinopolul, unele nu foarte fericite pentru Imperiu, dacă ne gândim doar la Cruciada a IV-a, dar atrăgând un număr impresionant de emigranţi bizantini, Veneţia a devenit în epoca Renaşterii, aşa cum spunea acelaşi cardinal Bessarion, „aproape un al doilea Bizanţ* (*quasi alterum Byzantium*) [115]. În ultima parte a secolului al XV-lea colonia grecească, „situată efectiv în inima Veneţiei*, număra aproximativ 5.000 de oameni, iar la sfârşitul secolului următor, în jur de 15.000. De aceea, grecii veneţieni au avut un rol covârşitor la răspândirea culturii antice în toată Europa – să ne gândim numai la Zaharia Kallierges (1473-C.1524), pionierul tipăriturilor greceşti din Roma, şi la editorul Bibliei poliglote, Dimitrie Ducas (sec. XV/XVI), ajuns profesor de

113 John Monfasani, George ofTrebizond. A biography and a study ofhis rhe- toric and logic, Leiden, Brill, 1976, 227; pentru disputa filosofică franceză vezi Walter Monch, Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutungfur Frank- reichs Literatur und Geistesgeschichte (1450-1550), Berlin, 1936.

114 Hegel, Geschichte der Philosophie III. (Werke20), 12-13.

115 H. Omont, Jnventaire de manuscrits grecs et latins donnes â Saint-Marc de Venise (1468)“, Revue des bibliotheques, 4 (1894), 129-187, aici 139; apud Geanakoplos, Byzantine East and Latin West..., 115.

greacă la Universitatea din Alcalá[116] –, făcând din oraşul lor din exil „centrul de studii greceşti al Europei", surclasând astfel Florenţa, unde începuse totul.[117] Cel mai important dintre grecii veneţieni rămâne cardinalul Bessarion, care s-a retras în serenissima Republică în ultima parte a vieţii sale. Bessarion a fost obsedat de salvarea Bizanţului şi, în acest sens, pe lângă îndemnurile făcute papei sau dogelui veneţian de a organiza o cruciadă antiotomană, a adunat pe cheltuială proprie manuscrise greceşti, al căror număr este estimat astăzi la aproximativ 500, pe care, mai târziu, le-a donat oraşului, înfiinţând în acest fel fondul de carte greacă din Biblioteca Marciana. Multe cărţi tipărite de celebrul Aldus Manutius provin din colecţia lui Bessarion.[118] Unul dintre colaboratorii valoroşi ai lui Manutius a fost Marcus Musurus (1470 – 1517) care, după o perioadă prolifică de tipograf, a ajuns în 1503 profesor de greacă la Universitatea din Padova, iar în 1512 la Veneţia. Este considerat unul dintre marii profesori de greacă ai Occidentului, pe care Erasmus din Rotterdam, profund impresionat de cursurile sale, îl considera greu de înlocuit.[119]

Toţi aceştia şi mulţi alţii au văzut în Occident nu doar propria salvare, ci şi salvarea elenităţii înseşi care, puţin câte puţin, se transformase dintr-o identitate culturală cu adânci rădăcini antice într-o concretă identitate etnică. În locul vechiului „romaios" (re) apăru (neo) elinul, mândru şi conştient de sine ca unic martor al Antichităţii în faţa Italiei renăscânde, singura capabilă să-i înţeleagă

116 Geanakoplos, Byzantine East and Latin West..., 126; Idem, Greek Scholars in Venice, Studies in the Dissemination of Greek Leaming from Byzantium to Western Europe, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962, 201-222; 223-255.

117 Geanakoplos, Byzantine East and Latin West..., 122 şi 124.

118 Geanakoplos, Byzantine East and Latin West..., 115-116.

119 Este vorba despre Epp. 803,805,868; vezi Thomas B. Deutscher, „Marcus Musurus of Iraklion", în Peter G. Bietenholz & Thomas B. Deutscher (eds.), Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Refor- mation, voi. 2, Toronto / Buffalo / London, 1986, 472-473.

rădăcinile. Această străduanie de a deschide noua lume către uitata Antichitate nu renunţa la mai vechea convingere a superiorităţii Atenei faţă de Roma, în care, acum, omul post-bizantin îşi punea toată încredea. Cu siguranţă că mulţi dintre cărturarii italieni vor fi fost de acord cu infatuatele şi totuşi tristele cuvinte ale lui Mihail Apostolios (c.1420-o. 1474/86) şi nici nu-şi vor fi disimulat compătimirea faţă de un popor îngenuncheat, dar capabil şi dornic să se ridice, căruia nu-i mai rămăsese nimic altceva decât gloriosul trecut al înaintaşilor: „Care dintre [vest-europeni este mai înţelept decât Socrate, Timaios şi Pitagora? Care dintre apuseni este egal cu Platon, Aristotel şi Zenon [sau cu Herodot, Tucidide şi Xenofon? Cine poate rivaliza cu Antifon, Hyperides şi Demostene? Cine se poate compara în poezie cu Orfeu, Homer şi Stesichoros? [Dar] cu Plotin, Proclos şi Porfir? [Cine] cu Arie, Origen şi Eusebiu, oameni care au rupt cămaşa lui Hristos? Cine poate să se compare cu Chirii, Grigorie şi Vasile? Şi cine este în gramatică egal cu Herodian, Apollonios şi Tryphon sau măcar pe aproape? Nu înţelegi [tu, apuseanule], că doar Atena din toată Grecia a dat mai mulţi filosofi decât întreaga Italie? Voi, italienii de astăzi, sunteţi cei dintâi dintre italieni. Spun că voi sunteţi primii şi că noi suntem cei rămaşi, pentru că într-un ciclu al civilizaţiei, care are un început, un mijloc şi un sfârşit, noi suntem în faza finală a culturii noastre, în timp ce voi în prima. Noi suntem înrobiţi, pe când voi sunteţi liberi. [...] Stârpească-l Dumnezeu pe cel care i-a permis [turcului] să ajungă aşa puternic, îndestulat cu sângele nostru!”[120].

Nimeni nu mai poate nega că trecutul – a se înţelege în primul rând Antichitatea greacă, dar şi romană – a jucat pentru bizantin un rol total în conturarea identităţii proprii, dar şi în păstrarea ei în cele mai dificile clipe ale existenţei sale. Chiar şi în ceasul cel de pe urmă, acest trecut părea să îi ofere şansa unui nou început, unui viitor.

120 Traducere după Deno J. Geanakoplos, „A Byzantine Looks at the Renai- ssance: The Attitude of Michael Apostolis toward the Rise of Italy to Cultural Eminence", GRBS, 1 (1958), 158-162, aici 160-161.

Tot în el îşi punea speranţa. Cât de mult a fost dispus bizantinul pentru o *Renaştere* după modelul celei italiene, răspunsul este, cred, de la sine înţeles.

Vasile Adrian Carabă

Prefaţă

Prezentul volum este alcătuit din patru prelegeri ţinute la Queen's University din Belfast, sub egida Trustului Wiles. Ele văd lumina tiparului aşa cum au fost rostite, cu micile adaptări şi reformulări necesare atunci când cuvântul rostit este preschimbat în cuvânt scris. Una dintre caracteristicile Conferinţelor Wiles este aceea că participanţii interesaţi de subiect simt invitaţi nu numai să ia parte la prelegeri, ci şi să critice fără întârziere spusele vorbitorului. Am profitat de această experienţă salutară pentru a aduce textului câteva îmbunătăţiri suplimentare.

Natura studiului face imposibilă o abordare de o originalitate frapantă. Scopul meu a fost acela de a încerca să corelez şi să ofer o imagine comparativă mai clară despre realizările intelectuale din ultimele două secole de existenţă a Imperiului Bizantin, atunci când Statul se prăbuşea, dar învăţătura strălucea mai puternic ca niciodată. Am recurs la o singură, dar importantă omisiune. Includerea unei discuţii demne de luat în seamă cu privire la artă, cea mai uimitoare înfăptuire a perioadei, ar fi ocupat prea mult timp şi spaţiu. Realizările învăţaţilor bizantini ne par astăzi mai puţin atrăgătoare decât cele ale artiştilor bizantini. Dar învăţătura trebuie judecată după standardele epocii sale, nu după gusturile generaţiilor ulterioare.

Trebuie să mărturisesc că nu am citit în întregime operele despre care scriu. Ar reprezenta o activitate de-o viaţă, mai ales considerând că multe dintre ele sunt încă nepublicate, cu greu accesibile şi nu uşor lizibile.

În cunoaşterea lor am depins de râvna celor care le-au studiat. Deşi am încercat să arunc măcar o privire asupra lucrărilor tipărite aflate la îndemână, sunt nevoit să recunosc că nu am avut la dispoziţie nici timpul şi nici entuziasmul necesare pentru a mă cufunda în

nenumăratele comentarii ale operelor antice de care bizantinii erau atât de mândri şi al căror stil se remarcă în cea mai mare parte prin prolixitate şi pedanterie. Există într-adevăr autori ale căror lucrări pot fi citite cu plăcere, cum ar fi Cabasila şi Dimitrie Kydones, dar ei simt în minoritate.

Nevrând ca textul să fie micşorat din cauza notelor de subsol, le-am menţinut pe cele din urmă pe cât de scurte a fost posibil. În particular, în cazul diferitelor personalităţi, am evitat lungile detalii bibliografice, preferând să menţionez literatura secundară în care informaţia poate fi lesne întâlnită. Ele reprezintă un semn al îndatoririi pe care o am faţă de această literatură. În transliterarea numelor greceşti m-am ţinut de vechiul şi tradiţionalul sistem latin, cu excepţia situaţiilor în care numele este mai bine cunoscut într-o altă formă.

Doresc să-mi exprim mulţumirile doamnei Janet P. Boyd, generozităţii căreia Conferinţele Wiles îi datorează existenţa; rectorului Queen’s University şi doamnei Vick, profesorului Michael Roberts şi altor prieteni din Belfast care mi-au oferit ospitalitatea şi asistenţa. Şi îmi face o deosebită plăcere că publicarea Conferinţelor Wiles este acordată Cambridge University Press, faţă de al cărei ajutor prietenesc sunt de mult recunoscător.

Elshieshields, Dumfriesshirey 1969 Steven Runciman

I

DECLINUL IMPERIULUI ŞI REDEŞTEPTAREA ELINICĂ

Dacă noţiunea de decadenţă are o semnificaţie, atunci puţine sunt formele statale care să merite mai mult a fi numite decadente decât Imperiul Creştin de Răsărit de-a lungul ultimelor sale două secole de existenţă. A fost perioada în care o administraţie în dezagregare, condusă de un guvern inept şi obtuz cu centrul într-un oraş a cărui populaţie se diminua cu repeziciune, a încercat în zadar să pună stavilă sărăciei crescânde şi pierderilor constante de teritoriu. Ambiţiile iresponsabile ale cârmuitorilor au iscat războaie civile cu efecte dezastruoase. Declinul militar şi

economic a fost rapid. Însuşi împăratul era mai sărac şi mai slab decât majoritatea principilor ale căror domenii îl înconjurau, având să devină în curând vasalul unui stăpân necredincios. Istoria politică a Bizanţului aflat sub dinastia Paleologilor se prezintă ca un şir c1 ë nesăbuinţe şi nenorociri, în cele din urmă lovitura de graţie din 1453 venind aproape ca o izbăvire.

Dar a fost cu adevărat o perioadă de decadenţă? În contrast ciudat cu declinul politic, viaţa intelectuală a Bizanţului nu a strălucit niciodată mai puternic ca în aceste două triste veacuri. În sfera artei, epoca timpurie a paleologilor a fost de o importanţă fără egal. Iar dacă producţia artistică a început să şovăie şi să devină mai neizbutită pe măsură ce timpul s-a scurs, motivul l-a reprezentat nu lipsa inspiraţiei, ci a resurselor materiale. A fost era filosofilor entuziaşti şi eruditi, culminând în anii ei de pe urmă cu cel mai original dintre gânditorii bizantini, Gheorghe Gemistos Plethon. Generaţia anterioară dăduse cel mai mare exeget mistic al Bisericii Răsăritene, Grigorie Palama. Au existat o seamă de oameni de ştiinţă iscusiţi, ale căror descoperiri nu şi-au putut afla expresia practică din cauza sărăciei Statului. În nicio altă epocă societatea bizantină nu a mai fost atât de educată şi de adânc preocupată de problemele intelectuale şi spirituale.

Contrastul nu este uşor de explicat. Poate că ar trebui să îl privim dintr-o perspectivă opusă. Intelectualii sunt rareori buni administratori. Dacă nu ar fi fost atâţia care să ocupe poziţii înalte, poate că guvernul ar fi fost mai competent. Poate că supuşii învăţatului împărat Andronic îşi doreau un cârmuitor mai puţin preocupat cu dăruire de cultură, aşa cum a fost marele Vasile al IIIea. Un funcţionar de stat ales pentru înalta sa educaţie nu este întotdeauna cel mai eficace. A dezbate cu patimă doctrina energiilor divine atunci când duşmanul le suflă în ceafă, iar ciuma devastează oraşele arată un simţ al priorităţilor vrednic de admirat în sensul religiosului autentic, dar nepotrivit eficienţei practice. Oare puternica devoţiune care a inspirat întotdeauna interesul bizantin pentru

filosofie şi teologie crescuse excesiv? Sau a fost un cerc vicios? Cu cât bizantinii s-au concentrat mai mult asupra intelectului şi spiritului, cu atât au fost mai puţin în stare să facă faţă provocărilor lumii exterioare: iar eşecul lor de a răspunde adecvat i-a făcut, în amurgul care sporea, să se dedice din ce în ce mai mult celor importante pentru viaţa de apoi.

Este cu neputinţă să-l înţelegem pe bizantin fără să-i amintim evlavia. Fiecare credea cu tărie că lumea aceasta nu este decât preludiul uneia mai bune, la care se va face părtaş rămânând neclintitit în Credinţă. El nu a era străin de această lume. În acţiunile sale personale se arăta plin de un simţ practic dezvoltat, nu întotdeauna şi moral, iar în comportamentul său politic era adeseori foarte viclean. Diplomaţia bizantină a arătat până la capăt o apreciere cinică a slăbiciunilor omeneşti ale oamenilor de stat şi naţiunilor străine. Dar în relaţiile sale lumeşti căuta rezultate imediate. Viziunea sa pe termen mai lung era dominată de pietate, care putea lesne conduce la defetism şi chiar apatie atunci când lucrurile mergeau prost. Nenorocirile căzute asupra Imperiului erau privite ca pedeapsă divină pentru păcatele cetăţenilor, fiind prin urmare inevitabile şi îndreptăţite. Credinţa aceasta nu i-a împiedicat pe bizantini să stăruiască în păcat. În special principii şi bogătaşii nu au încetat niciodată să-şi urmărească ambiţiile prin intrigă sau chiar răzvrătire pe faţă, atitudine care în orice altă societate ar fi fost catalogată ca trădare.

Succesiunea deprimantă a evenimentelor politice ne sugerează cu siguranţă că păcatul abunda. Este o modă printre istoricii din ziua de azi ai Bizanţului să minimalizeze consecinţele ocupării Constantinopolului de către latini, în 1204.[121] Soarta Imperiului ar fi fost pecetluită mai devreme, la Manzikert şi în urma invaziilor turceşti, prin pierderea regiunilor din Anatolia, de o importanţă vitală din punct de vedere economic şi

121 Vezi Introducerea la Cam bridge Medieval History, voi. IV, partea I (ediţia nouă, 1966), p. X.

demografic. Este posibil să fie adevărat. Ba chiar putem merge mai departe şi trasa declinul până la ineficienta politică economică şi socială a administraţiei de la mijlocul secolului al XI-lea. Dar căutarea unor cauze mai timpurii nu diminuează consecinţele teribile, atât politic, cât şi moral, pe care evenimentele din 1204 le-au avut pentru Bizanţ. Noua Romă, Oraşul Imperial, reşedinţa împăraţilor şi centrul cârmuirii, căzuse în mâinile apusenilor detestaţi şi dispreţuiţi. Nu numai că întreaga organizare materială a Imperiului a fost ruinată, dar umilinţa a fost una amară şi de neuitat. Sfânta putere imperială apucase calea exilului, unde era divizată, cu pretendenţi în Niceea, Epir şi Trapezunt. Şi, chiar dacă împăraţii niceeni au eliminat rivalitatea celor din Epir, Trapezuntul a rămas o entitate separată supravieţuind până şi Constantinopolului, cu care s-a aflat întotdeauna într-o relaţie echivocă. Când niceenii au eliberat Constantinopolul, restabilind Imperiul în capitala sa cuvenită, nu mai era acelaşi imperiu. Nu mai era reprezentantul Răsăritului Creştin, ci doar unul dintre statele din Levant, majoritatea celorlalte fiind semnificativ mai puternice material. Rangul imperial şi-a menţinut în continuare un curios prestigiu mistic. Monarhii din Balcani erau dornici să-şi aibă propriile titluri recunoscute de împărat, importanţa sa fiind susţinută de cea a marii Cetăţi şi a marii Biserici, cu patriarhatul său istoric. Însă până şi prestigiul imperial pălea. Pe la 1395, patriarhul Antonie al Constantinopolului a fost nevoit să-i scrie marelui cneaz Vasile I al Rusiei pentru a-i reaminti că, deşi Imperiul ajunsese la o tragică strâmtoare, împăratul era încă Sfântul împărat, capul Comunităţii Ortodoxe.[122] Vechea concepţie a Imperiului Creştin devenea un mit.

Totuşi, şocul dezastrului de la 1204 a părut să imprime o nouă forţă vitalităţii intelectuale a bizantinilor. Este interesant, chiar dacă inutil, să speculăm ce s-ar fi putut întâmpla dacă Imperiul Latin al României ar fi dat împăraţi de calibrul lui Henric de Flandra, oameni care au

122 F. Miklosich şi L. Miiller, Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi (6 vols., Viena, 1860-1890), П, pp. 188-192.

încercat sincer să împace şi să asimileze supuşii lor ortodocşi, ori dacă Henric însuşi ar fi avut o viaţă mai lungă sau dacă Biserica Romană ar fi arătat o mai mare flexibilitate şi simpatie în relaţiile cu grecii. Poate că atunci majoritatea grecilor ar fi acceptat noua ordine, şi o sinteză greco-latină s-ar fi dezvoltat. Dar, aşa cum a fost să fie, elementele mai pline de vitalitate ale lumii intelectuale greceşti s-au refugiat în exil, câţiva s-au retras în izolarea mănăstirilor, iar restul s-au îndreptat către unul sau altul dintre statele greceşti succesorale, grupându-se în cele din urmă în jurul Curţii de la Niceea, care părea să ofere cele mai justificate pretenţii de legitimitate şi cele mai mari speranţe pentru viitor.

Susţinut de cele mai luminate minţi ale vremii, Imperiul Niceean părea să arate că bizantinii îşi recăpătau atât îndemânarea practică de a guverna, cât şi optimismul. El era bine administrat, cu simţul realităţii şi sănătoasă cumpătare. Unde altundeva se mai putea găsi un împărat care să facă destui bani din creşterea păsărilor de curte ca să-i cumpere împărătesei sale o nouă coroană? Diplomaţii niceeni manifestau tradiţionala iscusinţă bizantină de a profita de rivalităţile şi certurile dintre duşmani, profitând de slăbiciunea temporară a turcilor, ai căror ochi erau nevoiţi să se îndrepte spre Răsărit, către ameninţarea mongolă. Curtea avea o educaţie aleasă, iar împăraţii erau cu toţii oameni care impuneau respect. Între timp, Imperiul Latin se cufunda din ce în ce mai adânc în inepţie. Nimeni nu putea fi cu adevărat surprins atunci când, în 1261, oştile niceene au recuperat Constantinopolul.[123]

Imperiul fusese restabilit în sfânta şi istorica sa capitală cu multă nădejde în viitor. Dar recucerirea a creat noi dificultăţi. Ea a ţesut urzeli în rândul puterilor apusene şi a provocat neînţelegeri cu oraşele-port italiene ai căror negustori preluaseră controlul asupra comerţului exterior al oraşului, neputând fi îndepărtaţi. Oraşul însuşi trebuia

123 Despre Imperiul de la Niceea, vezi Cambridge Medieval History, voi. IV, partea I, cap. VII (de D.M. Nicol), p. 295 folio; de asemenea, A. Gardner, The Lascarids o/Nicaea (Londra, 1912), passim.

administrat, aprovizionat şi protejat de ambiţiile principilor din Balcani. Guvernul era într-atât de îngrijorat de primejdiile latente venite din Balcani şi Apus, încât a început să neglijeze hotarele răsăritene. Turcii rămăseseră pasivi pentru multă vreme, dar acum, sub conducerea lui Osman şi a succesorilor săi, un emirat nou şi puternic era pe cale să apară. Imperiul avea să-şi plătească scump această neglijenţă.

Împăratul Mihail Paleologul, recuceritorul Constantinopolului, dincolo de crizele imediate, vedea Imperiul în siguranţă. Imperiul era încă bogat. Chibzuinţă niceenilor lăsase vistieria plină. Monopolul italian al căilor comerciale nu anihilase, ci mai degrabă sporise importanţa pieţelor constantinopolitane, în timp ce Tesalonicul, al doilea oraş al Imperiului, prospera ca principal port al Balcanilor. Diplomaţia lui Mihail era sprijinită de cheltuiala sa moderată. Complotul ce a culminat cu masacrul Vecerniilor Siciliene, în care a fost profund implicat, a diminuat pericolul apusean, iar intrigile sale i-au împiedicat pe cârmuitorii sârbi şi bulgari să-i ameninţe ţinuturile, permiţându-i totodată să recupereze de la franci teritorii în peninsula greacă. Dar Mihail a lăsat Imperiul divizat pe plan intern. Era un uzurpator care promisese să păstreze drepturile şi avuţia tânărului împărat legitim, Ioan al IV-lea. Atunci când şi-a încălcat cu brutalitate promisiunea, patriarhul Arsenie l-a excomunicat, el, la rândul său, detronându-l pe Patriarh, lucru care a condus la o schismă în sânul Bisericii. Dacă cei mai mulţi dintre ierarhi erau pregătiţi să-l ierte odată ce ar fi făcut un act de căinţă, o parte importantă a clerului inferior şi a călugărilor, mereu nemulţumiţi de controlul imperial asupra Bisericii, a continuat să-l considere excomunicat, iar pe Arsenie, patriarh. Arseniţii, aşa cum au fost numiţi de la liderul lor, oarecum împotriva voinţei sale, au alcătuit vreme de o generaţie un partid care refuza să colaboreze cu Statul; dar după moartea lui Mihail, în 1282, mişcarea s-a stins.

Între timp însă, atitudinea sa a condus la o diviziune

mai îndelungată. În dorinţa de a preveni atacurile Apusene, el a decis că, din punct de vedere politic, ar fi de dorit ca Biserica din Constantinopol să se unească din nou cu Biserica Romei, chiar dacă Roma pretindea ca preţ al unirii supunerea Constantinopolului. Această atitudine a stârnit o controversă care a durat, cu o intensitate variabilă, până la căderea Imperiului în 1453. De acum înainte, în timp ce fiecare intelectual bizantin trebuia să se hotărască dacă se cuvenea sau nu ca Biserica lui să se supună Romei, bizantinul obişnuit, care respingea ideea, s-a împotrivit oricărui împărat sau prelat care a încercat să încurajeze unirea.[124]

După moartea lui Mihail, Imperiul a început să decadă constant din punct de vedere politic şi economic. Fiul şi succesorul său, Andronic al II-lea, era un om foarte învăţat şi cu mult farmec personal, dar un cârmuitor ineficient. El a restabilit pacea printre supuşii săi, reconciliindu-i pe arseniţi şi repudiind unirea cu Roma, pe care tatăl său o acceptase în cadrul Sinodului de la Lyon. Dar turcii otomani reprezentau acum o ameninţare care nu putea fi ignorată, iar încercarea de a-i stăvili apelând la serviciile infamei Societăţi Catalane a condus la devastarea de către aceasta a propriului său teritoriu, fără a contribui cu nimic la împiedicarea înaintării turceşti. El nu a putut preveni ascensiunea nefxra a Regatului Sârb şi nu şi-a putut ţine în frâu rudele şi miniştrii. Ia cele din urmă, după o domnie evidenţiată prin activităţi culturale şi artistice, dar dezastruoasă din alte puncte de vedere, a început să-şi piardă popularitatea iniţială. Fiul său cel mare murise, înd nepotul, Andronic al III-lea, a condus forţele ce i se opuneau şi, după şapte ani de război civil intermitent, l-a detronat în 1328.

Andronic al III-lea, ajutat cu pricepere de prim-ministrul său, Ioan Cantacuzinul, a fost un conducător mai

124 Vezi Cambridge Medieval History, voi. IV, partea I, cap. VIE (de G. Ostro- gorsky), pp. 332-340; L. Petit, articolul „Arsene Autorianus et Arsenites", în Dictionnaire de Theologie catholique (ed. A. Vacant, E. Mangeot şi alţii), voi. 1, partea a П-a, col. I, 1911-1914.

energic, sub care Imperiul a înregistrat unele succese în Tesalia şi Grecia. Dar războiul civil fusese istovitor. Turcii îşi conturaseră înaintarea în Asia, iar sârbii în Europa. La moartea sa, în 1341, în Asia îi mai rămăseseră Imperiului doar câteva oraşe izolate, iar sârbii erau la porţile Tesalonicului. Domnia de cincizeci de ani a fiului lui Andronic, Ioan al V-lea (1341 – 1391), a fost o perioadă de dezastru continuu. Ioan, care fusese încoronat la vârsta de zece ani, în decursul domniei sale a fost înlăturat de la putere de către socrul său, fiul său şi apoi nepotul său, deşi, în fapt, nu a fost niciodată detronat, murind ca împărat.

Domnia a început cu un război civil de şase ani, atunci când Ioan Cantacuzinul – privat de speranţele la regenţă prin intrigile împărătesei-mamă, Ana de Savoia, şi ale Patriarhului, Ioan Kalekas – a recurs la arme, fiind în cele din urmă recunoscut ca asociatul mai vârstnic la domnie al lui Ioan al V-lea, tânărul împărat luându-i fiica de soţie. Dar Ioan al VI-lea Cantacuzinul a fost răsturnat în urma unui complot, în 1354, petrecându-şi restul vieţii îndelungate ca monah, tratat fiind totodată ca un venerabil om de stat. Ioan al V-lea a guvernat apoi şovăielnic pentru nouăsprezece ani, fiind înlăturat pentru câteva luni de fiul său cel mare, Andronic al IV-lea, în 1373, şi din nou între 1376 şi 1379. Andronic a continuat să comploteze până la moartea sa, în 1385, iar în 1390, fiul acestuia, Ioan al VII-lea, l-a forţat pe vârstnicul său bunic să se retragă pentru aproape un an.[125]

Comploturile şi războaiele civile au avut efecte nimicitoare pentru Imperiu. I-au secătuit bogăţia, i-au destabilizat comerţul, şi niciuna dintre părţi nu s-a sfiit să apeleze la intervenţia unor forţe străine. Ca rezultat, turcii au reuşit să se aşeze în Europa, în 1340, iar pe la 1360 controlau întreaga provincie a Traciei. Puterea Serbiei a crescut şi ar fi copleşit Imperiul, dacă după moartea

125 Pentru un rezumat al războaielor civile, vezi Cambridge Medieval History voi. IV, partea I, cap. УШ, pp. 340-373. Cred că autorul, Ostrogorsky, exagerează întru câtva problemele sociale.

marelui ţar Ştefan Duşan, în 1355, nu s-ar fi iscat tulburări. În final, turcii au fost aceia care au eliminat pericolul sârbesc. Ei au anexat cea mai mare parte a Bulgariei în anii de după marea victorie asupra oştilor sârbe şi bulgare de pe râul Mariţa, din 1371, şi cea mai mare parte a Serbiei, după încă şi mai marea victorie de la Câmpia Mierlei, din 1389. La moartea lui Ioan al V-lea, dominaţia turcească ajunsese la Dunăre, iar Imperiul Creştin se reducea la Constantinopol şi zonele limitrofe, la câteva porturi maritime înşirate de-a lungul coastei balcanice, la câteva insuliţe din Marea Egee şi la Peloponez, stăpânit de tineri ofiţeri aparţinând familiei imperiale, singurul loc în care armele şi diplomaţia bizantină avuseseră un oarecare succes. Tesalonicul a fost temporar ocupat de turci în 1387 şi anexat de aceştia în 1394. Începând din 1375, împăratul recunoscuse suzeranitatea Sultanului turc.[126]

Răspândirea ciumei contribuise la ruinarea economiei şi a bunăstării Imperiului. Moartea Neagră a lovit Constantinopolul în 1347. Contemporanii descriu îngroziţi cum nouă din zece oameni au pierit. Ţinând cont de exagerările medievale, probabil că populaţia oraşului s-a înjumătăţit, iar cea a întregului imperiu s-a redus cu aproape o treime. Deşi vecinii turci şi balcanici au avut la rândul lor de suferit, caracterul mai rural al economiei acestora a făcut ca pierderile să nu fie chiar atât de severe.[127]

Problemele sociale s-au adăugat haosului. Războiul civil dintre Ioan Cantacuzinul şi guvernul împărătesei Ana a fost explicat ca o luptă între latifundiari şi proletariatul urban. Cred că această perspectivă reprezintă o

126 Cea mai bună expunere sumară cu privire la istoria otomană timpurie este P. Wittek, The Rise of the Ottoman Empire (Londra, 1938). Vezi, de asemenea, N. Iorga, Geschichte des Osmanischen Reiches (5 vols., Gotha, 1908-1913), voi. 1; M.F. Kopriilu, Les Origines de L'Empire Ottoman (Paris, 1935); I.H. tjzuncarşîlî, Osmanii Tarihi (3 vols., Ankara, 1947-1951), voi. 1.

127 Vezi S. Runciman, The Fall of Constantinople (Cambridge, 1965), p. 5 şi nota 1 (p. 205) conţinând referinţe.

simplificare excesivă. Examinând reacţiile bizantinilor, despre care avem unele informaţii, vom vedea că fiecare a răspuns în mod individual unor probleme indmdoale, fără a urma consecvent o linie de partid. Desigur că o ostilitate între cetăţenii mai săraci ai oraşelor şi aristocraţia funciară care conducea guvernul a existat, dar ea a fost influenţată mai mult de religie decât de politică, iar personalităţile au avut o însemnătate mai mare decât politicile. Într-adevăr, în timpul războaielor civile au avut loc masacre ale bogătaşilor în mai multe oraşe; iar răscoala zeloţilor din Tesalonic, prin care rebelii au obţinut controlul oraşului lor între 1342 şi 1349, perturbându-i viaţa până atunci prosperă, a fost însoţită de vărsare de sânge pe criterii de clasă. Însă chiar şi acolo este imposibil de făcut o distincţie între problemele sociale şi cele religioase şi este lipsit de înţelepciune să se ignore conflictul dintre personalităţi.[128] Astfel, secolul al XIV-lea a reprezentat pentru Bizanţ un secol de declin, iar redresarea a fost imposibilă. Lăudabilele strădanii ale împăratului Manuel al П-1 ea, care a urmat la domnie tatălui său Ioan al V-lea în 1391, au fost inutile, chiar dacă prin invadarea Anatoliei de către Timur Tătarul şi victoria sa asupra Sultanului la Ankara turcii au fost ţinuţi în şah pentru o vreme. Bizanţului i-a fost acordat un răgaz. Câteva oraşe, inclusiv Tesalonicul, au fost restituite autorităţii imperiale: numai că Tesalonicul a fost vândut veneţienilor în 1423 de către deznădăjduitul său guvernator, iar turcii l-au reanexat în 1430. Însuşi Manuel a păstrat relaţii destul de bune cu turcii până la capătul domniei, atunci când fiul său, Ioan al VIII-lea, a preluat cârmuirea. Dar Constantinopolul, ca şi Imperiul în sine, era condamnat. Definitorie pentru domnia lui Ioan al VIII-lea (1425 – 1448) a fost problema unirii cu Roma, politică

128 Vezi Cambridge Medieval History, voi. IV, partea I, cap. VIII, pp. 357-362; P. Charanis, „Internai Strife in Byzantium in the fourteenth century*, in Ryzan- tion> XV (Boston, 1940-1941), pp. 208-230; O. Tafrali, Thessalonique au qua- torzieme sieele (Paris, 1913), pp. 225-272.

pe care împăratul o considera salvatoare pentru Imperiu, dar care a fost respinsă chiar şi în aceste condiţii de către cei mai mulţi dintre supuşii săi. Sfârşitul a venit sub domnia fratelui şi succesorului său, Constantin al XI-lea, atunci când un sultan tânăr, energic şi strălucit, Mahomed al II-lea, care avea să fie supranumit Cuceritorul, a organizat şi a dat lovitura finală.[129]

Acesta este contextul în care trebuie priviţi cărturarii Constantinopolului din epoca Paleologilor. Este o eră care începe cu sentimentul efemer al speranţei, după redobândirea capitalei de la latini, dar care curând se va cufunda în dezordine, dezamăgire şi deznădejde. Cum de viaţa intelectuală a putut înflori cu atâta strălucire?

Dezastrul din 1204 a oferit primul imbold. Bizantinii au avut întotdeauna conştiinţa trecutului lor elen. Ei se numeau pe sine romani şi îşi aminteau cu mândrie că Imperiul Roman cel legitim era al lor. Mai mult, ei erau creştini, pentru care învăţătura păgână avea o importanţă secundară în raport cu revelaţia creştină. Dar limba lor era greaca, literatura lor era scrisă în greacă, iar operele lumii antice greceşti erau încă studiate şi admirate. Homer era pentru ei „Poetul" şi se aşteptau ca citatele din poemele sale să fie imediat recunoscute şi preţuite.[130] Platon şi Aristotel erau pentru ci dascăli cu a căror filosofic trebuia să fie într-o anumită măsură familiarizat oricine avea pretenţia de învăţătură. Toate ştiinţele lor erau întemeiate pe vechi fundamente clasice.[131] Însă cuvântul „elin" se

129 Cambridge Medieval History, voi. IV, partea a П-a, cap. УШ, pp. 378-387; Runciman, Fall of Constantinople, pp. 12-21, 48-72.

130s uplimentare. Rareori se preocupă să adauge „după cum spune Poetul...". Vezi G. Buckler, Anna Comnena (Oxford, 1929), pp. 197-200. Psellus (History, ed. C. Sathas, Londra, 1899, pp. 116-117) relatează despre un compliment făcut doamnei Scleraena de către un curtean, care a trebuit să amintească doar primele două cuvinte din pasajul descriind trecerea Elenei pe lângă zidurile Troiei pentru ca aluzia sa să fie înţeleasă.

131 Pentru a o da iar ca exemplu pe Ana Comnena, ca reprezentantă tipică a bizantinului cultivat, vom observa că, deşi pretinde să-i fi studiat pe Aristotel şi Platon, totuşi nu dovedeşte o bună cunoaştere a

cuvenea a fi ocolit, căci purta semnificaţia de „păgân”. Copilul bizantin trebuia să-şi „elinizeze” limba (după cuvintele Anei Comnena), adică trebuia să înveţe să scrie greceşte în stilul clasic, folosind un vocabular clasic. Studiul retoricii, aşa cum această disciplină era numită, reprezenta o parte necesară a unei educaţii complete. Dar limba predată era mult diferită de limba vorbită. Ea ţintea puritatea atică, însă devenea mult prea adesea o artificială *katharevousa*, bombastică şi prolixă. În apărarea retoricii ar trebui să ne amintim că în zilele de dinaintea tiparului, pentru a avea o largă circulaţie, o carte trebuia citită cu voce tare, numărul manuscriselor fiind limitat. Iar stilul concis, oricât de plăcut pentru cititor, este de multe ori dificil de urmărit pentru ascultător, acesta preferând un stil mai prolix. Dar din păcate mult prea mulţi scriitori bizantini au căzut în beţia de cuvinte, scriind cu atâta minuţiozitate încât nici cititorul, nici ascultătorul nu mai puteau pricepe cu uşurinţă înţelesul.[132]

Această educaţie le permitea bizantinilor să-i citească pe clasici, iar clasicii chiar erau citiţi. Este drept că bizantinii îndrăgeau compilaţiile şi enciclopediile, căi scurte spre învăţătură. Dar dragostea lor pentru ele nu trebuie exagerată. Originalele nu erau deloc neglijate. Într-adevăr, atunci când citau, ei erau de prea multe ori dispuşi să se bazeze pe memoria lor defectuoasă în loc să-şi consulte dicţionarul de citate.[133]

Astfel, cultul clasicilor nu reprezenta o noutate. Fusese încurajat şi de împăraţii iconoclaşti. Fusese activ patronat de Constantin Porfirogenetul şi de împăraţii

---

celui de-al doilea, iar multe dintre informaţiile ei privitoare la cunoştinţele grecilor par preluate de la Plu- tarh (vezi Buckler, Anna Comnena, pp. 202-208). In legătură cu ştiinţele, vezi mai jos, pp. 88-93.

132 Anna Comnena, Alexiad, ed. B. Leib (Paris, 1937), voi. I, Prefaţă, p. 4. Vezi Buckler, Anna Comnena, pp. 499-500.

133 Cărţi cum ar fi Myriobiblion-u\ (Biblioteca) lui Fotie şi Lexiconul lui Suida se bucurau, fără îndoială, de popularitate în Bizanţ; iar cărturarii îşi găseau cu toţii plăcerea în redactarea compendiilor de învăţătură (vezi mai jos, prelegerea 3, passim). Insă originalele trebuiau studiate cu grijă înainte ca întocmirea compendiilor să fie posibilă.

cultivaţi din secolul al XI-lea. În secolul al XII-lea educaţia a devenit ceva mai profundă. Comentariile la operele autorilor clasici ale lui Ioan Tzetzes, care se născuse la începutul veacului, acoperă un domeniu extrem de vast şi arată o erudiţie colosală, deşi în ochii modernilor ele pot părea naive şi superficiale, fiind nepotrivit scrise în versuri mediocre.[134] În generaţia următoare, Eustaţie, mitropolitul Tesalonicului, un ierarh evlavios şi activ, a găsit timpul pentru a scrie un comentariu – de o calitate superioară şi încă de folos – la Homer, studiindu-l, de asemenea, şi pe Hesiod.[135] La sfârşitul veacului, Mihail Acominatul, mitropolitul Atenei, a fost un umanist clasic a cărui apreciere sensibilă a literaturii din trecut se reflectă în eleganţa fină a scrisorilor sale. Deşi un creştin sincer, pentru care „elin* încă însemna „păgân*, el simţea că era făcut din acelaşi aluat ca elinii.[136]

Conştiinţa moştenirii eline a fost sporită de cucerirea latină şi exilul niceean. Bizanţul se pretindea încă a fi Imperiul Roman; dar afirmaţia trebuie să fi început să sune puţin fals celor care i-au văzut pe apuseni controlând Noua Romă şi însăşi Vechea Romă drept centru al unei civilizaţii în plină expansiune. Apusenii învinseseră şi umiliseră Bizanţul, dar exista un lucru pe care nu şi-l puteau însuşi şi pe care nu îl puteau deocamdată împărtăşi: tradiţia greacă. Pe de altă parte, apusenii au început să cunoască bogăţia învăţăturii greceşti. Ei au descoperit că, în

134 In legătură cu Tzetzes, vezi K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur (ediţia a 2-a, Munchen, 1897), pp. 526-536; A. A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire (Madison, 1952), pp. 498-500.

135 Krumbacher, Byzantinischen Litteraturt pp. 536-541; P. Koukoules, 'Λαογραφικαί ειδήσεις παρα τφ Θεσσαλονίκης Εύσταθίψ, Έπετηρ'ις Εταιρείας Βυζαντινών, 1 (Atena, 1924), pp. 5-40. Operele lui Eustaţie sunt publicate în L.F. Tafel, Eustathii Metropolitan Thessalonicensis Opuscula (Frank- furt, 1832).

136 Krumbacher, Byzantinischen Litteratur, pp. 468-470; H.-G. Beck, Kirche und tbeologische Literatur im Byzantinischen Reich (Munchen, 1959), pp. 637 şi 638; G. Stadmiiller, Michael Choniates, Metropolit von Athen (Roma, 1934), postim.

ţinuturile greceşti pe care le invadaseră, Aristotel, filosoful pe care începeau să-l admire atât de mult, putea fi citit şi studiat în original, la fel ca Platon şi alţi filosofi ale căror nume nu le erau străine. Îi dispreţuiau pe grecii din jur, dar nu puteau dispreţul învăţătura greacă. Era firesc ca grecii să se folosească de această calitate. Ei erau mândri de originea lor. Cuvântul „elin" începea să-şi piardă conotaţia peiorativă.

Este posibil ca raţiuni demografice să fi ajutat la modificarea atitudinii. Pierderea de către Bizanţ a Anatoliei centrale şi a hinterlandului balcanic redusese Imperiul la teritorii care aparţinuseră grecilor din zorii istoriei, teritorii situate în chiar peninsula greacă şi de-a lungul coastelor Mării Egee şi Mării Negre, şi la insule, unde se stabiliseră cele mai vechi colonii greceşti. Sângele grecesc se amestecase chiar şi în epoca clasică, devenind un amalgam în secolele cosmopolite care au urmat cuceririlor lui Alexandru cel Mare şi în cele ecumenice ale Romei şi Imperiului Roman târziu. Dar acum bizantinii, restrânşi la teritoriile istorice greceşti, se puteau recunoaşte geografic ca greci şi îşi puteau imagina că sunt astfel şi sub aspect rasial.

Cu toate acestea, abia pe la mijlocul secolului al XIV-lea scriitorii bizantini au îndrăznit să facă uz de cuvântul „elen" pentru a se autodesemna.[137] În celebrul discurs pe care împăratul Mihail al VIII-lea l-a ţinut la Nymphaeum cu câteva zile înaintea intrării sale triumfale în Constantinopol – un discurs care conţine germenele viitoarei *Megali Ideea*, doctrina conform căreia grecii sunt o rasă înzestrată de-a lungul veacurilor prin harul lui Dumnezeu să preia conducerea în Europa şi în Asia, atât din punct de vedere politic, cât şi intelectual – el vorbea despre vechile tradiţii ale grecilor, dar îşi denumea

137 Profesorul R. Browning a avut amabilitatea de a mă informa că a întâlnit cuvântul „elen" într-un text din secolul al XΠ-lea cu sensul de „grec contemporan". Pentru utilizarea bizantină a termenului „elen", vezi S. Runciman, „Byzan- tine and Hellene in the fourteenth century", în Τόμος Κωνσταντίνου

concetăţenii romani (*Rhomaioi*), în vreme ce locuitorii Romei erau numiţi simplu italieni, *Italoi*.18 Chiar şi mai târziu, în secolul al XIV-lea, intelectuali precum ex-împăratul Ioan Cantacuzinul, care a fost poate un pic prea conservator în opiniile sale, şi Nichifor Gregoras, care se considera modern prin excelenţă, încă mai folosesc „elenist" pentru a descrie vechea învăţătură păgână în opoziţie cu învăţătura „dinăuntru" a teologiei creştine.

Noua utilizare a termenului „elen" pare să fi fost inaugurată în Tesalonic, oraş ce fusese întotdeauna grecesc, fără tradiţiile imperiale ecumenice ale Constantinopolului. Într-adevăr, cu mult timp în urmă, ierarhii săi fuseseră exarhii în Răsărit ai pontifilor romani. Dar au preferat să uite că datorează titlul de „Inaltoreasfinţiţi" tocmai acestei poziţii. Şcolile din Tesalonic au fost mult timp centre de învăţământ clasic, iar munca şi influenţa marelui mitropolit Eustaţie a sporit reputaţia lor. Până la sfârşitul secolului al XIII-lea o mare parte dintre cărturarii de seamă bizantini au fost tesaloniceni la obârşie sau prin educaţie. Noua utilizare a termenului „elen" o întâlnim pentru prima oară la unul dintre cei mai distinşi membri ai acestui mediu din Tesalonic. Într-un elogiu plin de elocvenţă închinat Sfântului Dimitrie, patronul spiritual al oraşului, pe care Nicolae Cabasila l-a scris în tinereţea sa, în jurul anului 1348, Tesalonicul este descris ca o a doua Atenă.

Ἀρμενοπούλου (Tesalonic, 1952), pp. 27 – 31; H. Ditten, Βάρβαροι, „Ἕλληνες und Ρωμαίοι bei den letzten byzantinischen Geschichtsschreibem", *Actes du XIIe. Congres International d3Etudes Byzantines* (Belgrad, 1964), Π, 273 – 299. Metochites utilizează termenul „elen" pentru a desemna o persoană ce a primit o educaţie aleasă, în adevăratul spirit grecesc. Vezi mai jos p. 107, n. 2.

18 G. Pachymer, *De Michaele et Andronico Paleologis*, ed. I. Bekker (Bonn, 1835), pp. 153 – 155, 159.

casa elenilor din zilele acelea. Într-o scrisoare trimisă tatălui său la Tesalonic din Constantinopol unde locuia,

însoţind o copie a encomionului, acesta se arată şovăitor în a-l lăsa să-i vadă lucrarea de teamă ca limba ei lipsită de eleganţă să nu provoace un şoc. vouă, elenilor" 19.

Cabasila foloseşte aici termenul într-un sens cultural, dar fără a sugera că „elen" ar fi echivalent cu „păgân". În curând, mai evidenţiat, vom găsi cuvântul folosit într-un sens rasial. Nichifor Gregoras a întreţinut o corespondenţă cu un cărturar cipriot, Atanasie Lepenthrenus, de la care el a vrut să afle ce a mai rămas din splendorile antice greceşti din Cipru şi din alte locuri pe care Lepenthrenus, fiind un călător împătimit, le-a vizitat. Gregoras este foarte atent la terminologie, însă Lepenthrenus, într-o scrisoare scrisă pe la 1355, vorbeşte deschis despre „toţi elenii de aici, din Cipru", iar mai târziu, vorbind despre alte teritorii, face menţiunea „peste tot unde locuiesc eleni".20

Foarte curând după aceea, Dimitrie Kydones, care, deşi de origine cretană, s-a născut şi a crescut în Tesalonic, ca şi Cabasila, va folosi termenul „Hellas" pentru a desemna Imperiul Bizantin. Într-o scrisoare ulterioară, Cabasila îi urmează exemplul.21 Deja în secolul al XV-lea utilizarea lui s-a generalizat. În anul 1440, Ioan Argyropoulos vorbea despre lupta pentru libertate a elenilor într-o scrisoare adresată lui Ioan al VIII-lea, „împăratului Eladei".22 Am parcurs un drum lung din vremurile în care Liudprand, ambasadorul Cremonei, era considerat nedemn de a fi primit la Curte din cauza scrisorilor sale de acreditare adresate „împăratului grecilor". Dar *Graeci* nu a fost niciodată un termen acceptabil. Gheorghe Scholarios, viitorul patriarh Ghenadie, care avea să fie legătura

19 MS. Gr. Paris 1213, f. 47 şi 48, p. 294, citat în Tafrali, *Thessalonique au quatorzi & ne siècle*, pp. 156, n. 3, şi 169, η. 1.

20 *Correspondance de Nicephore Gregoras*, ed. R. Guiuând (Paris, 1927), p. 285.

21 Demetrius Cydones, *Correspondance*, ed. G. Cammelli (Paris, 1930), pp. 18 şi 30; MS. Gr. ar., f. 301, în Tafrali, *Thessalonique au quatorzibne siècle*, p. 157, n. 2

(scrisoarea lui Cabasila către împărăteasa Ana).

22 S.P. Lambros, Αργυροπουλεία (Atena, 1910), pp. 4 – 7.

dintre vechea lume bizantină şi lumea Turcocraţiei, foloseşte adesea „elen" pentru a desemna pe cineva de sânge grecesc. Dar a avut îndoieli cu privire la adecvarea sa; el încă mai preţuia vechiul punct de vedere. Când a fost întrebat care este opinia sa proprie despre descendenţa lui, el a scris drept răspuns: „Deşi sunt elen prin naştere, n-aş spune totuşi niciodată că am fost elen. Pentru că nu cred în ceea ce au crezut elenii. Mi-ar plăcea să-mi iau numele de la credinţa mea şi, dacă cineva m-ar întreba ce sunt, să răspund «creştin». Deşi tatăl meu a locuit în Tesalia", adaugă el, „eu nu mă pot numi tesalian, ci bizantin, întrucât sunt din Bizanţ."[138] Este de remarcat faptul că, deşi respinge numele de elen, el nu numeşte oraşul imperial Noua Romă sau Constantinopol, ci cu vechiul său nume grecesc.

Această renaştere revoluţionară a cuvântului „elen" oferă un indiciu cu privire la natura ultimei Renaşteri bizantine. A fost o renaştere greacă, elenă. Puterea politică prăbuşindu-se în jurul lor, bizantinii s-au agăţat de marea lor moştenire culturală. Într-o lume în care admiraţia faţă de învăţătura greacă veche era din ce în ce mai pronunţată, ei se puteau lăuda că sunt greci, moştenitori în succesiune neîntreruptă ai poeţilor şi filosofilor, ai istoricilor, ai oamenilor de ştiinţă din Grecia antică, iar această pretenţie i-a făcut să păşească cu mândrie înainte. Etnologii ar putea pune la îndoială baza rasială a revendicării. Teologii ar putea sublinia diferenţa culturală pe care creştinismul a adus-o, iar istoricii ar putea răspunde că un domn atenian din secolul V î.Hr. s-ar fi simţit departe de casă în Constantinopolul secolului al XV-lea. Cu toate acestea, revendicarea nu a fost ilegitimă. Lumea greacă din ultimele două secole ale Bizanţului s-a micşorat într-atât încât a ajuns puţin mai mult decât un

138 G. Scolarius Gennadius, „Contre le juifs", în Oeuvres Completes (Paris, 1928-1936), voi. Ш, p. 252.

grup de oraşe-state, Constantinopol, Tesalonic, Trapezunt şi Mistra. El a devenit, mult mai autentic decât Bizanţul în grandioasele sale zile imperiale, descendent al oraşelor-state din lumea antică greacă şi a arătat aceeaşi vioiciune şi neastâmpăr intelectual.

2
CONTROVERSĂ ŞI DEZBINARE

Ultima renaştere bizantină a fost, în esenţă, o renaştere greacă. Dar în cadrul ei au existat diferite chestiuni controversate de importanţă vitală asupra cărora orice bizantin raţional a trebuit să ia o decizie. Este periculos a încerca să interpretăm istoria bizantină în termenii politicilor de partid. În atitudinea sa politică, bizantinul continua tradiţia greacă. Grecul nu a fost niciodată un bun membru de partid, fiind prea individualist. El va urma un lider pe care îl admiră, deşi e în stare să considere plictisitoare menţinerea admiraţiei pe termen lung pentru oricare persoană. El va colabora cu prietenii săi atâta timp cât interesele sale coincid cu ale lor. Cu excepţia certurilor familiale, îşi va da toată osteneala pentru a asigura ascensiunea rudelor sale. El nu priveşte consecvenţa ca pe una dintre marile virtuţi, şi nici nu îi face plăcere să se gândească la viitorul prea îndepărtat, lăsându-se purtat de opiniile, prejudecăţile, aspiraţiile şi interesele sale, având de obicei în vedere un scop imediat. Însă acest scop nu este nicidecum întotdeauna unul materialist.

În perioada bizantină individualismul era temperat de un profund şi autentic sentiment religios. Dacă nu era serios provocat să adopte o atitudine contrarie, grecul bizantin era loial Imperiului şi împăratului, fiindcă Imperiul reprezenta Oecumena Creştină, împărăţia lui Dumnezeu pe pământ, iar împăratul era simbolul sfânt al autorităţii acesteia, reprezentantul lui Dumnezeu printre noi. Devotamentul era rareori acordat împăratului ca om, dispărând ori de câte ori împăratul se dovedea nedemn de funcţia lui sacră. Doar în chestiunile religioase a existat în Bizanţ ceva asemănător politicilor de partid. Aici nevoia

bizantinului de a păstra neştirbită puritatea Credinţei îl lega în chip firesc de alţii care îi împărtăşeau concepţia referitor la ea. În acest caz privea înainte, căci era în joc însăşi viaţa sa veşnică din lumea de apoi.

Au existat, cu siguranţă, facţiuni. Dar facţiunile circului din secolul al VI-lea, albaştrii şi verzii, au devenit partide doar după ce au ajuns să fie prinse în controversa monofizită. Controversa iconoclastă a izvorât la rândul ei dintr-o problemă religioasă. Confruntarea dintre funcţionarii publici şi aristocraţia funciară din secolul al XI-lea a avut un caracter politic mai pronunţat, dar ea nu a fost un război între partide, cât o încercare a guvernului central de a controla baroniile alcătuite dintr-o seamă de familii importante, pline de invidie unele faţă de altele. A existat o problemă administrativă, în sensul în care creşterea puterii baroniilor a însemnat destrămarea sistemului pe care impozitarea şi recrutarea militară fuseseră întemeiate. Dar mici grupuri împinse de la spate de dorinţa de preamărire personală sau familială cu greu ar putea fi numite partide politice. Războaiele civile din secolul al XIV-lea au fost cauzate în principal de ambiţii personale. Andronic al III-lea şi acoliţii săi au luptat împotriva lui Andronic al II-lea nu din vreun oarecare motiv politic, ci pur şi simplu pentru că generaţia mai tânără îşi pierduse răbdarea cu bătrânul împărat incompetent şi cu bătrânii săi miniştri incompetenţi. Ioan Cantacuzinul s-a răzvrătit în 1341 nu pentru că nu era de acord cu politica guvernamentală, ci pentru că fusese păcălit de către fostul său prieten, Alexie Apokaukos. Apokaukos era desigur capabil să organizeze revolte împotriva prietenilor din Constantinopol ai Cantacuzinului. Dar proletariatul oraşului era gata oricând să răspundă încurajărilor de a jefui casele celor bogaţi. Ar fi absurd să o denumim mişcare socială împotriva aristocraţiei funciare câtă vreme însuşi Apokaukos, ca şi mulţi dintre tovarăşii săi, aparţinea aceleiaşi clase, iar casele lor au scăpat neatinse. Este valabil şi pentru revoltele asemănătoare organizate în Adrianopol şi în alte oraşe trace, care au avut

ca efect întoarcerea opiniei publice din Tracia în favoarea Cantacuzinului. Dacă aristocraţii tesalieni l-au susţinut pe Cantacuzin, la fel au făcut-o, după câte ştim, şi tesalienii mai săraci, căci Cantacuzinul se bucura de o mare popularitate printre ei, fiind răspunzător, în vremea ultimei sale domnii, de reintegrarea Tesaliei în Imperiul. În măsura în care a existat un partid „popular”, acesta a fost partidul zeloţilor religioşi, succesorii arseniţilor, conduşi de călugări care umblau prin popor, asumându-şi rolul de formatori de opinie. Ei erau neîncrezători în intelectualii bogaţi de la Curte, printre care se remarca Ioan Cantacuzinul, iar la început par să i se fi împotrivit, preferându-i pe mai demagogul Apokaukos şi pe Ioan Kalekas. Dar contribuţia lor la izbucnirea războiului civil pare să fi fost minoră.[139]

Mişcarea zeloţilor din Tesalonic a avut mai degrabă un alt caracter, reprezentând mai mult o mişcare naţionalistă locală. Cetăţenii marelui oraş cu o populaţie probabil egală cu a Constantinopolului, în medie mai bogaţi decât constantinopolitanii, nu erau de acord să fie guvernaţi în interesul capitalei de către înalţii ierarhi ai Bisericii şi bogaţii latifundiari, iar resentimentul lor s-a manifestat sub forma masacrului. Însă, deşi zeloţii urau înalta ierarhie bisericească şi mănăstirile mai înstărite, ei nu se împotriveau religiei. Călugării mai săraci le erau prieteni şi aliaţi. Nu degeaba zeloţii religioşi şi zeloţii politici au împărţit acelaşi nume. Ei puteau să aibă opinii diferite în privinţa isihasmului, dar nici unii şi nici alţii nu aveau nevoie de intelectuali.[140]

Dacă, aşa cum am văzut, intelectualii aveau motive să fie uniţi în condamnarea mişcării zeloţilor, existau însă trei importante controverse pe cale să provoace disensiuni.

Cea dintâi şi cea mai veche, dezbătută încă de la triumful creştinismului, era nu de puţină vreme un prilej de discordie. Cât se putea adânci un cărturar în studiul filosofiei antice fără să-şi pună în primejdie credinţa

139 Vezi mai sus, p. 52, n. 5.

140 Vezi mai sus, p. 53, n. 8.

creştină?[141]

Bizanţul a făcut întotdeauna distincţie între înţelepciunea din afară, adică întreaga învăţătură seculară elinică, şi înţelepciunea dinăuntru, teologia creştină. Educaţia bizantină era întemeiată pe vechiul sistem elinic al *triviumului* şi *quadriviumului*, care cuprindea filosofia elementară. La sfârşitul acestei instrucţii regulate, studentul înzestrat putea continua, la Universitate, cu studiul dreptului, medicinei, matematicii sau cu cel al filosofiei superioare, ori, dacă studiul ei era suspendat acolo, la picioarele vreunui distins profesor privat. Dar, dacă avea dorinţa să intre în viaţa religioasă, trecea de la înţelepciunea din afară la înţelepciunea dinăuntru, predată în *unele* instituţii monastice sau bisericeşti, şi mai presus de toate la Academia Patriarhală. Sinodul din Trullo rânduise ca numai clericii să poată preda teologie, iar laicii să fie ţinuţi departe de tainele acesteia.[142] Prima rânduială era în general, dar nu invariabil, respectată, a doua era imposibil de impus. Studenţii teologi nu rezistau mereu până la capăt, pe când o serie de intelectuali laici nu aveau de gând să se lase lipsiţi de înţelepciunea dinăuntru. De-a lungul istoriei bizantine au existau laici bine instruiţi în teologie, *care* au studiat fie la Academie, fie la o altă şcoală sau cu *un* cleric eminent. Într-adevăr, unii dintre cei mai învăţaţi patriarhi, cum ar fi Fotie, au rămas laici până în ajunul înscăunării, fiind deja teologi foarte eruditi.

Însă au existat întotdeauna clerici care să suspecteze vechea învăţătură. *Didascalia apostolilor* propunea să se interzică în întregime studiul acesteia[143], iar Origen, cu

141 Dr. D.M. Nicol mi-a permis cu amabilitate să consult, înainte de apariţie, textul articolului său „The Byzantine Church and Hellenic Learning in the Fourteenth Century", publicat în Studies in Church History, v (Leiden, 1969), pp. 23-57, în care abordează mai mult decât în trecere chestiunea. Sunt bucuros să constat că în linii mari concluziile noastre coincid.

142 Sinodul din Trullo, canonul 64, în J.P. Migne, Patrologia Graeco-Latina (Paris, 1857-66), voi. CXXXУП, col. 736.

143 Didascalia Apostolorum, trad. M.D. Gibson (Londra, 1901), p. 101, recomandă ca educaţia să aibă doar un caracter tehnic.

toată educaţia sa excelentă, se îndoia de trebuinţa ei[144]. Biograful lui Teodor Studitul se scuza pentru faptul că eroul său primise o educaţie seculară completă.[145] Câţiva ani mai târziu, biograful lui Ioan Psihaitul îl respingea pe Homer ca fiind un limbut, iar astronomia, aritmetica şi geometria ca pe ştiinţe ale nefiinţei.[146] Nichita Stethatos, în panegiricul închinat lui Simeon Noul Teolog, lăuda faptul că Simeon respinsese învăţătura, deşi scrierile sale sugerează contrariul.[147] Câţiva laici, cum ar fi bătrânul ostaş Kekaumenos, au împărtăşit aceste puncte de vedere, socotind că îi era de ajuns unui tânăr să studieze Biblia, Vechiul Testament pentru arta strategiei, iar Noul Testament pentru morală, iar pe lângă acestea puţină logică.[148] Dar aceşti antiintelectualişti, deşi şi-au atras susţinerea multor călugări, nu au diriguit niciodată corpul principal al instituţiei Bisericii. Cei mai preţuiţi Părinţi timpurii ai Bisericii, Clement din Alexandria, Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul sau Ioan Damaschinul, au primit cu toţii vechea învăţătură clasică, fiind mândri de aceasta. Iar supravieţuirea sistemului clasic s-a datorat sfinţilor capadocieni, Vasile şi fratele său Grigore, mai mult decât oricui altcuiva.[149] Tradiţia lor a fost dusă mai departe de episcopi ca Sfântul Ioan Mauropos al Evhaitei, cel care a scris o poezie în care îl ruga pe Hristos să-l primească pe

144 Pentru opinia mai degrabă ambiguă a lui Origen cu privire la educaţia clasică, vezi J. Tixeront, Histoire des Dogmes (Paris, 1930), voi. 1, pp. 296-303.

145 Vita S. Theodon Studitae, m Migne, Patrologia Graeco-Latina, voi. XCIX, col. 117-120.

146 Vezi G. da Costa-Louillet, „Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siecles", Byzantion, XXIV (Bruxelles, 1954), p. 259.

147 Nicetas Stethatos, Vie de Symeon le Nouveau Theologien, ed. I. Hausherr, Orientalia Onristiana, XII (Roma, 1928), p. 4.

148 Cecaumenus, Strategicon, ed. B. Wassiliewsky (St Petersburg, 1896), pp. 46, 75.

149 Pentru aprobarea învăţământului clasic de către Părinţii timpurii ai Bisericii, vezi W. Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (Cambridge, Mass., 1962), pasâm, mai ales pp. 46 şi urm., 73 şi urm.

Platon în ceruri,[150] Eustaţie al Tesalonicului sau Mihail Acominatul al Atenei.

Dar întrebarea rămânea: unde se afla hotarul dintre înţelepciunea din afară şi înţelepciunea dinăuntru? Ştiinţele puteau fi studiate cu îndreptăţire, căci ele încercau doar să explice lucrurile circumscrise universului creat, fără să depăşească limitele înţelepciunii din afară. Dar filosofia încerca să explice mai mult. Opinia generală pare să fi fost că operele filosofilor antici erau de preţuit ca pregătitoare ale minţii, putându-ne învăţa cum să gândim, nu însă şi ce să gândim. Teologia, Regina Ştiinţelor, era ceva deosebit. Tot ce puteam cunoaşte prin intermediul ei fusese descoperit de Dumnezeu, în Scripturi, în hotărârile inspirate ale Sinoadelor Ecumenice, în operele Sfinţilor Bisericii şi în tradiţiile nescrise transmise de la Apostoli. Dincolo se aflau taine pe care mintea omenească nu le putea pricepe, despre care tot ce puteam şti era că nu ştim nimic. Acest element apofatic dominant al credinţei ortodoxe excludea orice lămurire omenească a celor mai presus de cunoaştere. Filosofii puteau să ofere metoda care permitea înţelegerii noastre să pătrundă până la marginile lumii create şi revelate. Dar, dacă am fi căutat la ei mai mult, am fi fost puşi în primejdie.

Aristotel nu ridica o prea mare problemă, căci el fusese preocupat mai ales să explice lucrurile lumeşti. Platon fusese diferit. Atitudinea sa era mult mai pe plac minţii ortodoxe faţă de cea a lui Aristotel şi, într-adevăr, încă de pe vremea Sfântului Ioan Teologul, platonismul şi neoplatonismul au jucat un rol important în modelarea gândirii creştine. Unele scrieri venerate, cum ar fi lucrările Pseudo-Areopagitului, aveau un caracter aproape în întregime neoplatonic. În cercurile mai puţin sofisticate, Platon şi Aristotel, urmaţi îndeaproape de Plutarh, erau asemuiţi prorocilor. Îi puteţi vedea zugrăviţi în paraclisele de la Muntele Athos sau în bisericile ortodoxe din

150 Poemul lui Mauropos se găseşte în G. Soyter, Byzantinische Dichtung (Heidelberg, 1930), p. 26.

Moldova.[151] Dar, în pofida rugăciunii lui Ioan Mauropos, ei nu fuseseră creştini. Platon, mai ales, trebuia studiat cu multă prudenţă. În secolul al XIV-lea, misticul Grigorie Palama se mândrea cu pregătirea sa în logica aristotelică, mulţumind însă lui Dumnezeu că l-a ajutat să nu cedeze ispitei filosofiei platonice.[152]

Totuşi, în ciuda aripii sale antiintelectualiste, Biserica a manifestat întotdeauna reţinere în a prigoni. În secolul al EX-lea au fost aduşi la judecată intelectuali, dar aceasta s-a petrecut mai ales din cauza suspiciunilor de iconoclasm. A existat un caz celebru la mijlocul veacului al XI-lea, atunci când renumitul Mihail Psellos a fost înlăturat de la şefia Catedrei de Filosofie din cauza prelegerilor sale prea înflăcărate pe tema doctrinelor platonice. Dar trebuie amintit că el avea mulţi duşmani, care au instigat la acuzare, ca şi mulţi prieteni, care s-au îngrijit ca profesia sa să nu aibă prea mult de suferit: Psellos fusese, de asemenea, bănuit de un prea puternic interes pentru ştiinţele oculte, ceea ce Biserica nu putea tolera. Încă şi mai notorie a fost acţiunea împotriva elevului său, Ioan Italos, înlăturat şi el de la Catedra de Filosofie şi care şi-a sfârşit zilele într-o mănăstire, în deplină obscuritate. Dar şi aici au existat motive de ordin personal, greu de descâlcit. Italos era grec din peninsula Italică şi, ca atare, trezea suspiciuni într-o perioadă în care Imperiul se împotrivea cu disperare stăpânirii Normande din sudul Italiei. De asemenea, părea să fi fost şi un om lipsit de tact. Mai mult, el părea să fi stârnit antipatia împăratului Alexie Comnenul în mai mare măsură decât pe cea a autorităţilor bisericeşti. Iar Alexie Comnenul, indiferent de ce ar fi pretins Ana, intelectuala sa fiică, nu era cu siguranţă prea ataşat de

151 Vezi Mandeville's Travels, ed. M.C. Seymour (Oxford, 1967), p. 12; F.W. Hasluck, Ckristianity and Islam under the Sultans (Oxford, 1929), voi. 2, pp. 363-369; P. Henry, Les Eglises de la Moldavie du Nord (Paris, 1930), pp. 235-237,274. Arborele lui Iesei de pe zidul exterior al unor biserici cum ar fi Suceviţa îi include adesea pe Tucidide, Plutarh şi chiar pe Porfir.

152 Pentru opiniile lui Palama faţă de filosofi, vezi J. Meyendorff, Introduction ă l'etude de Gregoire Palamas (Paris, 1959), pp. 45-50.

intelectuali.[153]

Poate că aceste două cazuri de învinuire au descurajat pentru o vreme studiul filosofiei. Dar, cu mult înainte de sfârşitul secolului al XII-lea, filosofii predau din nou la Universitate.

Filosofia era acceptată ca ramură legitimă a înţelepciunii din afară, însă ea trebuia să-i fie religiei slujnică, nu înlocuitoare.

Cărturarii ultimei perioade bizantine au fost educaţi în această tradiţie, respectându-i normele, aparent fără niciun efort conştient. Dezbătând probleme ştiinţifice, ca Metochites sau Nichifor Choumnos, ei o făceau în termeni seculari, înrădăcinaţi în învăţătura clasică. Dezbătând chestiuni religioase, despre Isihasm sau despre unirea cu Roma, o făceau în termeni religioşi. Nici măcar un învăţat atât de bine instruit şi interesat de Clasici ca Nichifor Gregoras nu a depăşit această graniţă. Regulile au fost încălcate de un singur gânditor bizantin al epocii, Gheorghe Gemistos Plethon, iar scrierea în care şi-a expus vederile necreştine nu a fost publicată niciodată. Ne închipuim câtă indignare ar fi putut pricinui doar din cele câteva fragmente păstrate. Chiar şi aşa, prelegerile lui Plethon erau de ajuns pentru a-i aduce necazuri. Dar, la sfatul împăratului Manuil al II-lea, el şi-a fondat şcoala nu la Constantinopol, ci în capitala provincială Mistra, acolo unde era mai puţin probabil să intre în conflict cu autorităţile bisericeşti.

Dacă Plethon ar fi rămas în Constantinopol, le-ar fi fost greu autorităţilor să evite luarea unor măsuri împotriva sa. Ar fi fost un lucru stânjenitor, căci de-a lungul epocii Paleologilor la conducerea ierarhiei bisericeşti şi a statului s-au aflat oameni cu mare respect pentru cultură. Singurul patriarh al vremii lipsit de o educaţie aleasă a fost Arsenie, înscăunat de Mihail al VIII-

153 Vezi Buckler, Arma Comnena, pp. 319-324; J.M. Hussey, Church and Leaming in the Byzantine Empire (Oxford, 1937), pp. 73-95; P.E. Stephanou, Jean Italos (Orientalia Cbristiana Analecta, 134, Rome, 1949\pasdm.

lea, căruia ulterior i-a devenit adversar. Iar Arsenie, deşi cei mai mulţi dintre susţinătorii săi erau puternic antiintelectualişti, s-a opus cârmuirii dintr-un motiv pur moral.[154] Chiar şi o figură proeminentă a căii mistice, aşa cum a fost Grigorie Palama, nu punea la îndoială avantajele educaţiei clasice, cu toate că dezaproba preocuparea excesivă pentru ea. Mulţi dintre adepţii săi, ca Ioan Cantacuzinul şi Nicolae Cabasila, s-au aflat în prim-planul vieţii intelectuale a timpului. Filosofii puteau căuta noi interpretări în limitele filosofiei, a cărei mărginire o recunoşteau. Ei nu erau în pericolul de a fi supuşi persecuţiei şi nici nu au făcut nimic pentru a o atrage, acceptând deosebirea dintre înţelepciunea din afară şi înţelepciunea dinăuntru.

Şi a fost o tihnă binevenită în această privinţă fundamentală, căci au trebuit să se confrunte cu alte probleme spinoase, cea mai importantă şi mai durabilă fiind cea a unirii Bisericii Răsăritene cu Biserica Romei, chestiune atât religioasă, cât şi politică. În ochii multora, unirea era de dorit din punct de vedere politic, căci părea să ofere singurele mijloace concrete pentru menţinerea imperiului ca atare; în primă fază pentru că se puteau aştepta la înlăturarea pericolului reprezentat de potenţialii duşmani din Apus, iar apoi, cu şi mai mare necesitate, fiindcă aceasta putea oferi râvnitul ajutor presant împotriva actualilor duşmani din Orient. Însă, deşi cârmuitorii scoteau în evidenţă avantajele politice, bizantinul obişnuit era pregătit să abordeze problema doar sub aspect religios. Privirea sa era aţintită spre Lumea de Apoi. Când mântuirea veşnică era primejduită, avantajele politice îşi pierdeau orice însemnătate. 1 era conştient de sminteala unei creştinătăţi divizate şi mâhnit de sfâşierea cămăşii lui Hristos. Însă, înainte de a contempla coaserea la loc a cămăşii, el trebuia convins că adevărata sa credinţă ortodoxă va rămâne neatinsă.

Schisma dintre Răsărit şi Apus s-a ivit din multiple cauze, şi cu toate că niciuna dintre părţi nu şi-a dorit ca

154 în legături cu Plethon, vezi mai jos, pp. 99-100

ruptura să fie definitivă, în cursul secolului al XII-lea ea ajunsese să fie deplină.[155] Existau trei mari deosebiri de natură religioasă. Una ţinea de problema teologică a Purcederii Duhului Sfânt, având în centru cuvântul *filioque*, pe care latinii l-au adăugat Crezului formulat la al II-lea Sinod Ecumenic. Era o problemă pe care latinii o crezuseră cu adevărat neimportantă, cuvântul lămurind doar interpretarea pe care ei o dădeau dogmei Treimii, dar pe care grecii nu îl puteau accepta de vreme ce contrazicea propria lor interpretare. În plus, adăugarea sa la Crez le părea o jignire adusă unui Sinod inspirat de Duhul Sfânt.

Apoi erau diferenţe liturgice, dintre care principalele erau în legătură cu întrebuinţarea pâinii dospite sau nedospite la Euharistie, grecii ţinând la prima, latinii la cea de-a doua, şi cu privire la practica grecească a epiclezei, rugăciunea de invocare a Sfântului Duh la sfinţirea agneţului, omisă de latini. În sfârşit, cea mai importantă diferenţă era în abordarea problemei ecleziastice a rangului Papei. Patriarhul de la Constantinopol şi ceilalţi patriarhi erau dispuşi să ofere Episcopului Romei primatul de onoare (dacă şi-ar fi recunoscut erezia în privinţa purcederii Duhului Sfânt), dar nu puteau consimţi ca primatul său să implice amestecul în treburile lor interne şi nici să-l transforme într-o instanţă de apel pentru episcopii lor, cu atât mai puţin să îi permită să ia hotărâri dogmatice, lucru pe care numai un sinod ecumenic îl putea face. Dacă unirea cu Biserica Apuseană ar fi cerut supunerea faţă de dictatele pontifului roman, atunci bizantinul obişnuit, mirean şi cleric deopotrivă, nu o putea accepta nesilit. Mai erau, de asemenea, dezacorduri minore, ca în chestiunea dogmei Purgatoriului, dacă preoţii mireni se puteau căsători, sau cu câte degete şi în ce direcţie trebuia făcut semnul crucii. Dar disputa fundamentală era pricinuită de *filioque*, de

155 Cred că nu este necesar să insist asupra faptului că schisma nu a apărut brusc în 1054, ci a avut o evoluţie treptată. Vezi S. Runciman, TheEastem Scbism (Oxford, 1955), passim.

problema pâinii şi a epiclezei, precum şi de pretenţia papală la supremaţia ecleziastică. În toate aceste privinţe perspectiva apuseană părea Răsăritului să exprime o lipsă de consideraţie faţă de Duhul Sfânt.[156]

Schisma fusese adâncită de Cruciada a patra şi de încercările primitive şi stângace ale latinilor victorioşi de a le impune grecilor forma lor de credinţă. Dar îşi putea permite Bizanţul să întreţină ostilitatea care unea Apusul împotriva sa, într-o vreme când puterea Apusului sporea, iar cea bizantină era în declin? Mai mult, cărturarii din Bizanţ începeau să realizeze că în Europa Apuseană, pe care o priviseră pentru atâta vreme cu dispreţ, se desfăşura acum o înfloritoare activitate culturală, iar ca rezultat al contactelor din urma cuceririi latine, învăţaţii apuseni tocmai ce manifestau primele semne de interes plin de apreciere pentru cultura greacă. Era oare drept a sta deoparte de această lume nouă, plină de vitalitate?

Guvernarea bizantină nu dorea să stârnească fără folos sentimente de ostilitate. În perioada niceeană împăratul Ioan Vatatzes purtase cu papalitatea negocieri care, la un moment dat, dăduseră impresia că se vor încheia cu succes. Dar Roma a pus condiţii care au părut mult prea umilitoare clerului bizantin, oricum aflat departe de a dovedi un puternic entuziasm pentru Unire, iar neîncrederea reciprocă era considerabilă.[157] Totuşi, unii dintre cărturarii Curţii nu se pronunţau deloc nefavorabil unirii. Învăţatul Nichifor Blemmydes, plin de nădejde, a sugerat în legătură cu *Filioque* o formulă destinată să împace teologii ambelor tabere. Însă niciuna dintre părţi nu a acceptat-o.[158]

Un pas mult mai important către unire a fost făcut de

156 Vezi S. Runciman, The Great Church in Captivity (Cambridge, 1968), pp. 86-96.

157 W. Norden, Dos Papsttum und Byzanz (Berlin, 1903), pp. 349 şi urm.

158 M. Jugie, Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ah Ecclesia Catholica Dissidentium (5 volume, Paris, 1926-1935), I, pp. 417-418.

Mihail al VIII-lea, în încercarea sa de a contracara planurile de răzbunare ale lui Carol de Anjou, alegând să se supună Papei, suzeranul lui Carol. După îndelungate negocieri Mihail şi-a trimis delegaţi la Sinodul din Lyon, în 1274, aceştia acceptând în numele său atât supremaţia papală, cât şi corectitudinea teologiei romane. Unirea de la Lyon a fost primită cu ostilitate la Constantinopol. Trimişii nu excelau în cunoştinţe teologice şi nu reprezentau poziţia Bisericii; doar mireanul Gheorghe Akropohtes, secretarul împăratului, era un intelectual eminent. Populaţia, pentru care amintirile persecuţiei din timpul Imperiului Latin rămăseseră încă vii, susţinută de marea majoritate a clerului, a refuzat să o accepte. Exista opoziţie chiar în interiorul familiei împăratului, condusă de sora sa, Evloghia, şi susţinută de fiului său, Andronic. Pentru a impune Unirea, Mihail a încercat să recurgă la pedepse de natură penală, dar asta nu a făcut decât să întărească ostilitatea faţă de Roma. La Muntele Athos, istorisirile despre prigoana lui Mihail erau mai numeroase şi mai înspăimântătoare decât legendele persecuţiei din Imperiul Latin.

Confruntată cu eşecul împăratului de a impune Unirea, papalitatea şi-a pierdut răbdarea şi a refuzat să-i acorde ajutorul. Imperiul a fost ferit de pericolul reprezentat de Carol de Anjou nu prin intervenţie papală, ci prin masacrul Vecerniilor Siciliene.[159]

Cu toate acestea Mihail se considera obligat de actul Unirii, fiind susţinut nu numai de secretarul său, Akropolites, ci şi de eminentul teolog pe care îl numise patriarh, Ioan Bekkos. Bekkos fusese influenţat de un franciscan de origine greacă, Ioan Parastron, care vieţuia ca legat papal la Constantinopol, al cărui farmec personal i-a impresionat chiar şi pe adversarii săi. Sub îndrumarea lui Ioan Parastron, patriarhul şi mai puţin distinşii săi discipoli, Constantin Meliteniotes şi Gheorghe Metochites, şi-au scris mult-cugetatele tratate în favoarea dogmelor

159 Vezi D.J. Geanakoplos, EmperorMichael Palaeologus and the West (Cam- bridge, Mass., 1952), pp. 258 şi urm.

romane. Dar nu mulţi sunt cei pe care au reuşit să-i convingă.[160] După moartea lui Mihail al VIII-lea, Andronic al Π-1 ea a respins Unirea de la Lyon, înlocuindu-l pe Bekkos cu învăţatul Gheorghe Cipriotul, devenit Patriarhul Grigorie al II-lea. Spre deosebire de unii dintre compatrioţii lor, Gheorghe şi tovarăşii săi nu se împotriveau cu atâta înverşunare Unirii. Le displăcea ideea supremaţiei papale, dar erau dornici să găsească o formulă care să satisfacă ambele părţi ale controversei legate de *Filtoque*. Istoricul Gheorghe Pachymeres a sugerat că, deşi cuvântul *Filtoque* nu era justificat, se putea admite că Fiul are un anumit rol în purcederea Duhului Sfânt. Însuşi Gheorghe Cipriotul a propus o formulă, sperând să fie acceptată. Dar, aşa cum Bekkos arăta fără pic de bunăvoinţă, ea depindea de distincţia dintre „a exista" şi „a fiinţa". Atât aceasta, cât şi alte formule asemănătoare nu mulţumeau pe nimeni în afară de inventatorii lor.[161]

Atunci când în secolul al XIV-lea pericolul turcesc a devenit ameninţător, cârmuirea bizantină s-a gândit din nou la Unire. Era nevoie de sprijinul puterilor apusene, dar acestea nu ar fi sărit în ajutorul unui imperiu schismatic. Ioan al VI-lea Cantacuzinul a încercat să pornească negocierile, dar fără niciun rezultat. În 1355 împăratul Ioan al V-lea, fiul unei mame latine, se oferea să asculte de Roma dacă Papa i-ar fi trimis cinci galere, o mie de soldaţi pedeştri şi cinci sute de cavaleri. În aceste condiţii, spunea el, ar fi fost în stare să-şi convertească toţi supuşii în şase luni şi şi-ar fi trimis în Italia pentru educaţie pe cel de-al doilea fiu, Manuel. Iar dacă nu ar fi reuşit să realizeze el însuşi Unirea, se angaja să abdice în favoarea lui Manuel. Dar Papa nu avea oşti ca să-i trimită. Un legat papal

160 Ibid pp. 267 şi 268 (pentru Parastron) şi 307-309; Jugie, Theologia Dogmatica, voi. 1, pp. 418-422.

161 Opiniile lui Gheorghe Cipriotul, incluzând distincţia dintre ύπαρχε i şi ύπαρξιν έχει se găsesc în Migne, Patrologia Graeco-Lxtma, voL CXIJI, coL 233-246; pentru răspunsul lui Bekkos ibid. voi CXЫ, col. 896-924. Vezi Jugie, Theologia Dogmatica, 1,429-431; Beck, Kirche und tbeologiscbe Literatur, pp. 685 şi 686.

înarmat doar cu binecuvântarea Papei era un substitut inadecvat. Paisprezece ani mai târziu, aflat într-o călătorie în Italia, Ioan şi-a declarat personal supunerea faţă de papă, la Roma, fără a-şi implica însă supuşii.[162]

Majoritatea lor a rămas potrivnică oricărei înţelegeri. Dar în cercurile intelectuale exista un interes crescând pentru cultura apuseană. O serie de învăţaţi din Occident au început să viziteze Constantinopolul, unde mulţi dintre ei au făcut o impresie excelentă. În scurt timp, cărturari greci au fost chemaţi să vină în Italia, oferindu-li-se acolo Catedre. Au început să apară traduceri din latină în greacă, iar când pe la 1360 tânărul Dimitrie Kydones a publicat o versiune greacă a cărţii lui Toma din Aquino *Sumrna contra Gentiles*, grupul restrâns, dar distins de cititori a fost profund impresionat. A nu face nimic pentru împăcarea religioasă cu strălucitii prieteni italieni părea ceva ridicol în astfel de cercuri.[163]

Problema nu mai putea fi ignorată. Exista speranţa că un sinod ecumenic ale cărui hotărâri să fie respectate de Bisericile Răsăritene ar putea înlătura dificultăţile. Dar Roma afirma că Sinodul de la Lyon a fost unul ecumenic şi că, prin urmare, nu mai era nevoie de altul. Mişcarea Conciliaristă din Apus a condus la modificarea poziţiei romane. Dar, dacă avea să aibă loc un nou Sinod, unde ar fi trebuit să se întrunească? În cazul în care s-ar fi întrunit în Apus, grecii se temeau ca nu cumva să fie depăşiţi numeric şi intimidaţi. Latinii nu erau pregătiţi să vină în osânditul oraş Constantinopol, unde probabil că ar fi fost la rândul lor depăşiţi ca număr.[164] împăratul Manuil al II-lea, preocupat de cultura occidentală, era dornic să arate bunăvoinţă şi, nădăjduind că Mişcarea Conciliaristă avea să dea roade, a trimis un observator la Conciliul de la Basel. Dar, neavând de gând să cedeze în niciun aspect

162 Norden, Dos Papsttum undByzans, pp. 696-711; G. Ostrogorsky, History of tbe Byzantine State, trad. J.M. Hussey (Oxford, 1956), pp. 476-481.

163 Vezi mai jos, pp. 97 şi 98.

164 Gill, The Council ofFlorence (Cambridge, 1959), pp. 16 şi urm.

teologic şi cunoscând că poporul său ura ideea Unirii ca atare, el nu a vrut să meargă prea departe. Politica lui era să negocieze, fără a-şi lua însă vreun angajament.[165] Dar fiul său, Ioan al VIII-lea, avea nevoie urgentă de ajutor. După lungi negocieri s-a stabilit întrunirea unui Sinod la Ferrara, în 1438, care a fost strămutat în scurt timp la Florenţa. Unirea a fost semnată în iulie 1439. Cu toate că delegaţia bizantină a inclus mulţi dintre cei mai importanţi teologi şi filosofi ai vremii şi cu toate că doar unul dintre membrii ei a refuzat categoric să semneze actul Unirii care satisfăcea toate cerinţele Bisericii Romane cu excepţia unei formulări ambigue privitoare la supremaţia papală, din nou, populaţia Constantinopolului, condusă de mulţi dintre episcopi şi de tot clerul inferior, s-a opus acceptării.

Stăpânirea era neputincioasă în a-l impune: deşi până la urmă actul Unirii a fost citit în Sfânta Sofia, în iarna anului 1452, ceremonia a fost boicotată aproape în întregime de greci. Efectele au fost totuşi neînsemnate. A existat o mare campanie militară, nimicită de turci la Varna, iar un mănunchi de bravi apuseni a sosit să sprijine Bizanţul în agonia sa finală. Dar rezultatul principal al Unirii de la Florenţa a fost acela de a aduce dezbinare şi amărăciune în Imperiul aflat pe moarte. Numai atunci când turcii au pornit cu adevărat asediul oraşului, unioniştii şi antiunioniştii au acţionat iarăşi, din toată inima, laolaltă.

Scrierile polemice despre schismă şi dezbaterile din cadrul sinoadelor unioniste reprezintă o lectură sterilă. Se repetă aceleaşi argumente şi aceleaşi neînţelegeri agravate de dificultatea traducerii termenilor teologici. S-au adus nenumărate citate din operele Părinţilor Bisericii, dar cu alte tâlcuiri, când Părinţii înşişi nu au fost întotdeauna în concordanţă sau coerenţă deplină. Versiunea greacă şi cea latină a actelor sinodale diferă adesea. A existat o deosebire profundă între perspectiva

165 Ibid. pp. 46 şi urm. Pentru sfatul lui Manuil către fiul său cu privire la Unire, vezi G. Phrantzes (Sphrantzes), Chronicon, ed. I. Bekker (Bonn, 1838), p. 178.

teologiei tradiţionale greceşti şi teologia latină a vremii, deşi latinii au încercat să o minimalizeze, iar mulţi învăţaţi greci au fost atraşi de punctul de vedere latin. În Sinodul de la Florenţa, latinii, care au lucrat în echipă, i-au întrecut cu mult pe greci, care au argumentat individual. Latura politică a problemei, care trebuie să fi fost în mintea oricui, abia dacă a fost pomenită până la criza finală. Latura culturală, în loc să fie limpede prezentată, a fost doar sugerată. Fideli propriilor tradiţii, învăţaţii bizantini au trebuit să-şi justifice diversele opinii pe temeiuri teologice.[166]

O altă mare Controversă a provocat minţile cărturarilor greci din secolul al XIV-lea. Ea privea natura misticii. În Biserica Bizantină a existat mereu un puternic element mistic. Scrierile mistice ale lui Grigorie de Nazianz, Ioan Scărarul, Pseudo-Areopagitul şi ale altora din aceeaşi tradiţie au fost întotdeauna citite şi preţuite. În prima parte a secolului al XI-lea, Simeon Noul Teolog a dat ғш nou impuls tradiţiei, iar până la sfârşitul secolului al XIII-lea practicile mistice erau larg răspândite în mănăstirile bizantine, mai ales în cele de la Muntele Athos, fiind urmate chiar şi în cercurile sofisticate din Constantinopol. Misticii, isihaştii sau chietiştii, aşa cum erau de obicei numiţi, credeau că printr-o contemplaţie intensă, la care se ajungea prin anumite exerciţii utile, se puteau înălţa la o stare de extaz mistic prin care erau în stare să intre în legătură cu divinitatea.

Ca şi în cazul multor altor aspecte ale credinţei ortodoxe, căreia în smerenia sa apofatică îi displac definiţiile teologice restrictive, concepţia teologică asupra misticii nu fusese niciodată clar expusă, experienţa mistică nefiind nicicând pusă sub semnul întrebării. Dar prin secolul al XIV-lea a apărut în rândul multor intelectuali sentimentul că practicile mistice ale isihaştilor cu greu puteau fi socotite creştine. Acestor opinii le-a dat glas un grec calabrez, Varlaam, care reuşise să atragă în dispută

166 Dezbaterile de la Florenţa sunt prezentate în întregime de Gill, Council of Florence, pp. 131 şi urm.

pe alte teme filosofice şi religioase un număr de cărturari bizantini. Printre adversarii săi se afla un călugăr erudit, Grigorie Palama, care i-a scris curtenitor pentru a-i critica învăţătura despre întrupare. Varlaam a fost cuprins de mânie şi, cunoscând simpatiile lui Palama pentru isihaşti, a socotit că lui îi revine să le respingă doctrinele şi să le ridiculizeze practicile. El a descoperit cu satisfacţie un grup de călugări isihaşti din Tesalonic care pretindeau că ajung la vederea dumnezeiască fixându-şi privirea asupra buricului. După ce-i luă în batjocură, ajunse să se întrebe cum ar putea un mistic vedea cu adevărat pe Dumnezeu Cel nevăzut.[167]

Răspunsul lui Palama a fost dat în întregime într-o importantă lucrare pe care a numit-o *Triade în apărarea sfinţilor isihaşti*. Luând apărarea practicii exerciţiilor pregătitoare şi considerând că nu este nimic rău în fixarea privirii asupra ombilicului ca posibil ajutor în contemplaţie, scopul său principal a fost să demonstreze că ceea ce misticii pot percepe, dacă au ajuns până acolo, nu este Dumnezeu însuşi, ci energiile Sale necreate. Ceea ce poate fi experiat în punctul culminant al experienţei mistice este Lumina dumnezeiască, Lumina care a strălucit pe Muntele Tabor la Schimbarea la Faţă a Domnului nostru, Lumină sugerată de bizantini prin aureolă, razele care-L înconjoară pe Hristos aflat în Slavă.

Această Lumină este o energie a lui Dumnezeu care trebuie distinsă de Fiinţa Sa nevăzută şi nedespărţită. Nu era o doctrină nouă. Ea se găsea în lucrările Părinţilor Capadocieni, deşi ei preferau să folosească „puterr pentru „energii*, dar şi la Maxim Mărturisitorul şi Ioan Damaschinul. Însă nu mai fusese niciodată expusă cu atâta claritate, pentru că nu mai fusese niciodată categoric contestată. Totuşi, multor filosofi din secolul al XIV-lea, mai puţin înrădăcinaţi în tradiţia Părinţilor creştini, iar unii influenţaţi de scolastica apuseană, ea le părea nouă şi inacceptabilă. Dacă Lumina este Dumnezeu, ea trebuie să

167 Pentru întreaga istorie şi contextul controversei palamite, vezi Meyen- dorff, Introduction a... Gregoire Palamas, passim.

aparţină Fiinţei Sale şi, deci, să fie inseparabilă de El. Ei nu puteau accepta distincţia dintre Fiinţă şi Energie.[168]

Nu este locul aici pentru a discuta mai amănunţit argumentele teologice. În cele din urmă, palamismul a triumfat, pe de o parte fiindcă a fost aprobat de majoritatea clerului grec, pe de alta pentru că a avut sprijinul politic al lui Ioan Cantacuzinul, şi, nu în ultimul rând, datorită personalităţii şi minţii luminate ale lui Palama însuşi. Doctrina energiilor a fost sancţionată de un Sinod al Bisericilor Răsăritene din 1351, de atunci fiind un articol al credinţei ortodoxe. Dar învăţaţi de talia lui Nichifor Gregoras, Gheorghe Achindin şi Dimitrie Kydones i s-au opus cu înverşunare. Roma a denunţat-o ca erezie, devenind astfel un motiv în plus al disputei dintre Bisericile Răsăriteană şi Apuseană. La Sinodul din Florenţa, împăratul, în dorinţa sa de a evita extinderea polemicii, a interzis orice încercare de a o aduce în discuţie. Dar, aşa cum vom vedea, nu toţi adversarii lui Palama s-au pronunţat în favoarea Unirii cu Roma, nici nu s-au împotrivit cu toţii politicii lui Ioan Cantacuzinul. În controversele la care lua parte, învăţatul grec îşi urma cu toată sinceritatea propria cale. El putea aparţine unei facţiuni, dar niciodată unui partid.

3
CĂRTURARII

În zilele noastre, când o linie clară de demarcaţie este trasată între ştiinţele umane şi ştiinţele exacte, este liniştitor să privim înapoi la epoca în care era de aşteptat ca omul educat să fie preocupat de toate ramurile cunoaşterii omeneşti. „Omul complet” al Renaşterii italiene a reprezentat un ideal pe care numai un Michelangelo sau un Leonardo l-au putut atinge. Dar el fusese prefigurat de cărturari medievali apuseni cum ar fi Roger Bacon, ca şi de cei mai mari învăţaţi bizantini, mai

168 Triadele au fost editate şi publicate alături de o traducere în limba franceză de către Meyendorff; vezi Gregoire Palamas, Deferise des Saints Hesychastes (2 voi., Louvain, 1959). Celelalte lucrări publicate ale lui Palama pot fi găsite în Migne, Patrologia Graeco-Latina, voi. CL.

ales din timpul ultimelor două veacuri de existenţă a Imperiului creştin.

Dar în privinţa integralităţii exista o diferenţă semnificativă, învăţaţii bizantini nu îşi propuneau să devină pictori sau sculptori. Deşi dragostea bizantinului pentru artă era nemăsurată, artiştii nu s-au bucurat niciodată în Bizanţ de un statut prea înalt. Cu excepţia unor miniaturişti şi a unor pictori de fresce care au activat în perimetrul lumii bizantine, rar ne este cunoscut numele vreunui artist, iar din perioada de după Iustinian nu cunoaştem decât numele unui singur arhitect: armeanul Tirdat. Marii arhitecţi din vremea lui Iustinian, Antim din Trales şi Isidor din Milet, alături de nepotul şi tizul său – ziditorii Sfintei Sofia –, erau renumiţi mai mult ca geometri decât ca proiectanţi de clădiri. În secolul al IX-lea, Fotie descria noua bazilică a lui Vasile I, fără a-i aminti pe arhitectul sau decoratorii ei, iar asta mai ales pentru că bizantinul nu obişnuia să privească operele de artă drept creaţii individuale. O pictură sau o sculptură trebuia privită ca element al unui ansamblu, ca parte a unui întreg, iar întregul era produs de o echipă. O biserică avea arhitecţi sau „geometri”, care calculau dimensiunile şi greutatea zidirii, constructori sau „arhitecţi”, care îndeplineau lucrările de zidire, maiştrii pictori care realizau schiţele mozaicurilor sau ale frescelor, artizani care introduceau piesele de mozaic sau aplicau vopseaua, specialişti care alegeau şi rânduiau dalele de marmură şi basoreliefurile şi meseriaşi aflaţi sub ascultarea lor. Planul era dictat de scopul zidirii, iar forţa unificatoare aflată în spate era ctitorul, care comanda şi plătea lucrarea. Totul corespundea teoriei bizantine întemeiate pe o interpretare curioasă a unui pasaj din *Metafizica* lui Aristotel. O operă avea mai multe „cauze”. Cea mai importantă era cauza „formală”, adică prototipul pe care ea îl reprezenta – Hristos sau un anumit sfânt, dacă vorbim despre o icoană – şi universul lui Dumnezeu, al cărui microcosmos era, dacă vorbim despre o biserică. Cea de-a doua era cauza „poetică”, şi anume comanditarul răspunzător cu

angajarea lucrărilor şi care, astfel, era ctitorul ei propriu-zis. Cauza „organică” pare să fi fost artistul sau meşteşugarul, iar cea „materială”, materialul concret pe care acesta îl folosea. Mai era, de asemenea, şi o cauză „finală”, funcţia prevăzută lucrării sau nevoia pe care ea urma să o satisfacă ori poate, pur şi simplu, lucrarea finită însăşi.[169]

Aşadar, artistul era socotit meşteşugar şi tratat ca atare. Omul de cultură se putea probabil desfăta, precum împăratul Constantin Porfirogenetul, încercându-şi talentul de pictor amator.[170] Dar adevăratul său rol era acela de cauză „poetică”. Din nefericire, să comanzi opere de artă nu este ieftin, iar artiştii simt rareori oameni bogaţi. Mai mult, în vremea declinului politic al Imperiului, avuţia se tot împuţina. De obicei cauza „poetică* era cârmuirea Imperială sau un membru al familiei împăratului. Pe la începutul secolului al XIV-lea vom găsi oameni de stat învăţaţi şi bogaţi, ca Teodor Metochites şi Nichifor Chumnos, comandând împodobirea în întregime a unor biserici. Mai târziu, în acelaşi secol, deşi despoţii din Mistra sau împăraţii din Trapezunt, ca şi latifundiarii lor mai bogaţi, puteau dispune zugrăvirea frescei unei biserici mai mici, la Constantinopol un comanditar nu putea face mai mult decât să comande din când în când câte un manuscris împodobit cu miniaturi. Totodată, înlocuirea mozaicului cu mai puţin costisitoarea frescă – o schimbare la care probabil că au contribuit atât gustul artistic, cât şi situaţia economică – şi cu icoana pictată pe lemn a dus la îmbunătăţirea statutului artistului. Un singur artist putea acum să facă schiţele şi să execute zugrăveala unei întregi biserici, căpătând obiceiul de a se şi iscăli. Icoanele portabile au devenit mult mai la modă, iar anumiţi iconari

169 Pentru teoriile privitoare la artă şi rolul artistului în Bizanţ, vezi G. Mathew, Byzantine Aestbetics (Londra, 1963), mai ales pp. 119-121.

170 După spusele ambasadorului apusean Liudprand, Constantin al VIE-lea era într-atat de lipsit de bani de către socrul şi asociatul său senior la domnie, Roman Lecapenul, încât picta pentru a se întreţine. Liudprand, Opera, ed. J. Becker (Hanovra-Leipzig, 1915), pp. 91 şi 92.

au ajuns să fie preferaţi altora, mai puţin înzestraţi. Odată cu epoca post-bizantină, numele artiştilor sunt din ce în ce mai des şi mai mult cunoscute.[171]

Activitatea artistică nu făcea obiectul preocupărilor cărturarilor, dar era de aşteptat ca ei să abordeze toate celelalte ramuri ale culturii. Desigur că unii au ales să se specializeze doar într-o singură ramură. De exemplu tot ce ştim despre opera lui Nicolae Rhabdas este cuprins în două epistole remarcabile, scrise cam pe la 1350, care tratează exclusiv probleme de matematică şi logică. Probabil că nici nu a fost interesat de altceva.[172] Nu cunoaştem ca Grigorie Choniades, mort în Constantinopol pe la 1300, după ce întemeiase în Trapezunt o academie pentru studiul astronomiei, să fi scris vreodată despre vreun alt subiect, cu toate că în cursul studiilor sale învăţase de unul singur limbile persană şi arabă. Acelaşi lucru este valabil şi pentru Manuel de Trapezunt, care a predat la acea academie. Pe de altă parte, ucenicul lui Manuel, Gheorghe Chrysococces, a scris, pe lângă astronomie, şi despre medicină şi geografie.[173] Triklinios, marele comentator al literaturii clasice, a cărui operă a fost mult admirată în timpul vieţii sale şi încă este importantă şi astăzi, pare să nu se fi îndepărtat niciodată de domeniul său preferat.[174] Distincţia dintre înţelepciunea dinăuntru şi înţelepciunea din afară presupunea ca teologii, cum ar fi Grigorie Palama, nici să nu-şi pună problema de a scrie despre ştiinţe; iar adepţii mai puţin

171 Cei dintâi pictori de fresce bizantini care s-au iscălit pare să fi fost nişte greci activi în Serbia. Singurii miniaturişti ale căror semnături s-au păstrat sunt cei opt care au lucrat la Menologion$d lui Vadle al Il-lea.

172 Despre Rabda, vezi G. Sarton, Introduction to the History of Science (Bal- timore, 1927-1948), voi. Ш, partea I, pp. 681 şi 682.

173 Vezi ibid, pp. 688-690. Pentru informaţii mai amănunţite despre aceşti astronomi, vezi D. Pingree, „Gregory Choniades and Palaeologan Astronomye, Dumbarton OaksPapers, nr. 18 (Washington, 1964), pp. 133-160.

174 Krumbacher, Byzantinischen Litteratur, pp. 554 şi 555. Krumbacher este de părere că Triklinios se ridică la acelaşi nivel cu cei mai moderni editori ai clasicilor.

însemnaţi ai înţelepciunii dinăuntru, ca Gheorghe Moschampus sau Patriarhul Ioan Bekkos, nu s-au aventurat nicicând în afara câmpului teologiei.

Totuşi, nu era nicio vrednicie să fii priceput într-un singur domeniu. Ştiinţele se suprapuneau şi toate erau părţi ale filosofiei, înţeleasă în cel mai deplin sens al cuvântului. Chiar şi regina ştiinţelor, teologia, se putea folosi de filosofie, în măsura în care avea în vedere raţiunea omenească şi lucrurile lumii create. Sistemul tradiţional de educaţie al *triviumului* şi *quadnviumului* avea scopul de a oferi o cunoaştere generală a înţelepciunii din afară; iar învăţământul superior oferit de Universitate, dacă din motive de ordin practic se putea concentra pe drept şi medicină, acoperea totodată întreaga sferă a filosofiei. În perioada exilului niceean Universitatea fusese suspendată, fiind reînfiinţată de Mihail al VIII-lea imediat după recucerirea Constantinopolului şi stabilită în clădirile anexe ale Sfintei Sofia, chiar sub ochii Patriarhului. Primul său rector, Gheorghe Akropohtes, a ţinut cursuri de matematică şi filosofie pură, mai ales despre Euclid, Nicomah şi Aristotel.[175] Probabil la sfatul Marelui său

Logofăt, Andronic al II-lea a extins Universitatea lăsând-o în grija acestuia. Salariile profesorilor erau plătite de stat, dar, ca o noutate, părinţii trebuiau să contribuie cu o mică sumă de bani pentru a le suplimenta.[176] În vremea conflictelor din secolul al XIV-lea, Universitatea pare să fi intrat în declin, probabil din cauza lipsei fondurilor publice, cel mai bun învăţământ superior fiind furnizat de şcoli private, cum ar fi şcoala de la mănăstirea Chora, condusă de Nichifor Gregoras.[177] Astfel de şcoli probabil că păstrau schema tradiţională de organizare a Universităţii. La sfârşitul secolului, Manuel al II-lea a reorganizat

175 F. Fuchs, Die Hoherert Schulen von Konstantinopel im Mittelalter (Leipzig, 1926), pp. 54-58.

176 Ibid. pp. 62-65.

177 R. Guilland, Essai sur Nicephore Gregoras (Paris, 1926), pp. 13 şi 14.

învăţământul superior. A mutat Universitatea la Mănăstirea Sf. Ioan din Petrion, unde se afla o bibliotecă de calitate pe care studenţii o puteau folosi, şi, în acelaşi timp, a aşezat Academia Patriarhală în mănăstirea Sf. Ioan din Studion, în care exista, de asemenea, o bibliotecă de calitate. Universitatea, numită acum *Catholicon Mouseion*, a fost pusă sub autoritatea unuia dintre cei patru judecători ecumenici şi se pare că împărţea profesori cu Academia Patriarhală. Ambele instituţii au rămas active până la căderea oraşului.[178]

Germenii acestui nou învăţământ multilateral s-au dezvoltat în secolul al XII-lea, dar au început să rodească la Curtea de la Niceea, sub influenţa lui Nichifor Blemmydes, un desăvârşit polimat. Blemmydes s-a născut în jurul anului 1197, fiind fiul unui medic. După ce şi-a încheiat studiile de medicină şi filosofie la Smirna, a devenit discipolul unui schimnic din Bitinia, numit Prodromos, de la care a învăţat matematică şi astronomie. S-a stabilit apoi la Niceea, unde a studiat teologia. Împăratul Ioan Vatatzes l-a preţuit mult, încurajându-l să întemeieze o şcoală, printre elevii săi aflându-se moştenitorul tronului, Teodor, ca şi Gheorghe Akropolites. În 1235 s-a retras la o mănăstire din Scamandros, pe care însă obişnuia să o părăsească uneori pentru a călători în lumea grecească în căutare de manuscrise împrăştiate odată cu jefuirea Constantinopolului de către latini. În 1248, a înfiinţat la Efes propria mănăstire, care i-a fost sălaş până la moarte, în 1272, călătorind de mai multe ori la Curtea Imperială cu nădejdea deşartă că va fi numit patriarh. Blemmydes a pretins că fostul său elev, Teodor al II-lea, i-ar fi oferit titlul, dar că a fost silit să-l refuze, întrucât împăratul nu i-a făgăduit suficientă libertate de acţiune. Adevărul pare să fi fost acela că Teodor i-a refuzat cererea stăruitoare de a deveni patriarh, cunoscându-i prea bine cusururile. Numărul subiectelor abordate în

178 L. Brehier, Le Monde Byzantin (3 vols., Paris, 1947-1950), voi. Ш, La civilisation byzantiney pp. 484-497; Fuchs, Die Hoheren Schulen von Konstanti- nopely pp. 72-76.

operele sale a fost unul colosal. A scris un manual de logică şi fizică, un compendiu de geografie, un tratat despre cârmuirea împărătească, pentru ca Teodor al II-lea să înveţe să-i preţuiască pe filosofi, poezie, câteva comentarii teologice, precum şi un tratat despre Duhul Sfânt, hărăzit să-i mulţumească atât pe greci, cât şi pe latini în încercarea de a dovedi că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, dar în primul rând de la Tatăl – nereuşind să fie pe placul nimănui de vreme ce se vedea clar că nu pricepea nici doctrina grecilor şi nici pe cea a latinilor –, o autobiografie în două părţi, o lucrare plină de detalii fascinante, dar aproape de necitit din cauza stilului aflat printre cele mai înflorite şi întortocheate din întreaga istorie a literaturii bizantine. Nichifor Blemmydes a fost un om vanitos, plin de sine, irascibil şi răzbunător, dar dragostea sa pentru învăţătură a fost veritabilă, iar erudiţia sa imensă.[179]

Dintre cei doi elevi mai vestiţi pe care i-a avut, împăratul Teodor al II-lea a scris despre filosofie, opera sa principală fiind *Şase cărţi despre unitatea naturii*, alături de o alta intitulată *Explicarea universului*, elaborată după ascensiunea la tron. Este o lucrare curioasă, constând în mare parte din dezvinovăţiri pentru propria cunoaştere insuficientă a ştiinţelor. Probabil că a fost destinată unei interpretări ironice, ca o încercare de a ridiculiza erudiţia lăudăroasă a bătrânului său îndrumător. Dar, din păcate, Teodor a preluat de la acesta un stil literar aproape la fel de prolix, uneori fiind aproape imposibil să-i urmăreşti frazele sau şirul cugetărilor. Este regretabil, ţinând cont de faptul că avea o gândire originală şi că a căutat să reevalueze învăţăturile filosofilor antici, reînsufleţindu-le prin propriile sale idei. Distincţia pe care o făcea între *natura naturans* şi *natura naturata* îl apropie mai mult de

179 Despre Blemmydes şi opera sa, vezi Krumbacher, Byzantinischen Litte- ratur, pp. 445-449; Beck, Kirche und theologische Literaturi pp. 671-673; Gard- ner, Lascarids ofNicaea, pp. 278-282; B. Tatakis, La philosophie byzantine (Paris, 1949: fasciscule supplementaire no. 11 din E. Brehier, Histoire de la philosophie), pp. 223-235.

Spinoza decât de oricare alt filosof anterior.[180]

Gheorghe Akropolites era puţin mai vârstnic decât Teodor, succedându-i lui Blemmydes ca îndrumător al acestuia. Era un om amabil şi blând, care a reuşit totuşi să-i stârnească nemulţumirea lui Teodor, al cărui sprijin dat ulterior lui Mihail al VIII-a la uzurparea tronului este greu de justificat din punct de vedere etic. Ca secretar al lui Mihail, cariera sa politică nu a fost una foarte fericită, deşi pare să se fi bucurat de vizita întreprinsă ca delegat la Sinodul de la Lyon. A fost un excelent şi popular conducător al reînfiinţatei Universităţi din Constantinopol. Învăţătura îi era vastă, dar singura sa operă literară importantă este *Cronica*, o istorie a propriilor vremuri, bine scrisă şi plină de informaţii nepreţuite, dar nelipsită de prejudecăţi şi nu întotdeauna foarte exactă. Cele două lucrări teologice ale sale au fost compuse pentru a justifica doctrina latină a Purcederii Duhului Sfânt. Proza lui indică o deplasare binevenită spre un stil mai simplu. Akropolites a mai scris imnuri ceremoniale şi, se pare, la fel ca majoritatea cărturarilor bizantini, un mare număr de epistole, dintre care niciuna nu s-a păstrat.[181]

Printre elevii pe care Akropolites i-a avut la universitate s-a aflat Gheorghe Cipriotul. Pe când încă era un copil, a reuşit să fugă din insula natală, în care, sub stăpânirea francă, un grec nu putea dobândi o înaltă erudiţie, plănuind să meargă la Efes pentru a studia cu Blemmydes. Dar când află de firea arţăgoasă a bătrânului, se răzgândi, pornind în căutarea lui Akropolites, pe care îl găsi de curând stabilit la Constantinopol. Gheorghe, care mai târziu avea să devină Patriarhul Grigorie al II-lea, nu a avut, aşa cum am observat, un prea mare succes cu opera sa teologică, dar a scris cu inteligenţă, chiar dacă nu şi cu originalitate, despre geometrie şi geografie, lăsându-ne

180 Gardner, Lascarids ofNicaea, pp. 197-211, 286-290; Tatakis, La philo- sophie byzantine, pp. 235-239.

181 Gardner, Lascarids ofNicaea, pp. 282-286; Beck, Kirche und tbeologische Literatur, pp. 674 şi 675.

totodată o scurtă şi interesantă autobiografie.[182]

Un discipol faimos al lui Akropolites a fost Gheorghe Pachymeres, care s-a născut în 1242 şi a murit în 1310. Cea mai cunoscută operă a sa este o istorie a acelor timpuri, una dintre cele mai rafinate realizări ale istoriografiei bizantine. Suferă puţin de pe urma tendinţei – firească pentru timpul său – de a găsi cel mai potrivit termen atic pentru oricare nume întrebuinţat, fie că este al unor popoare sau al lunilor calendaristice, dar chiar şi aşa este o lucrare vrednică de încredere şi imparţială. Pachymeres a fost diacon al Bisericii şi, pentru o perioadă, profesor la Academia Patriarhală. A scris câte ceva despre teologie, ca atunci când a încercat să găsească o formulă de compromis în disputa privitoare la *FUioque*, apoi lucrări extinse de filosofie, care nu au fost încă tipărite, precum şi un manual util despre *quadri vium*, însă preocuparea sa majoră a fost pentru matematică şi teoria muzicii. Deşi nu le-a folosit, el a cunoscut cifrele arabe.[183]

Chiar mai remarcabil prin erudiţie a fost călugărul Maxim Planudes, care s-a născut în 1260 şi a murit în 1310. Cu toate că este posibil să fi studiat cu Gheorghe Cipriotul, el a fost cu precădere autodidact. Nu a ocupat niciodată un post la Universitate, dar a predat la o şcoală monahală cu care Gheorghe avusese legături. Era un bun matematician, care recomanda folosirea cifrelor arabe, şi a alcătuit o geografie istorică. Dar faimai s-a datorat operei filologice şi gramaticale. A scris comentarii la Teocrit şi Hermogenes, a alcătuit o antologie de epigrame şi a cochetat chiar cu poezia.

A rescris *Fabulele* lui Esop şi, mai important, a învăţat limba latină, deşi nu a fost primul cărturar bizantin care să o facă: avocaţii bizantini îşi însuşeau dintotdeauna o brumă de latină, iar Manuel Holobolos, care era cam cu douăzeci de ani mai vârstnic decât Planudes, studiase în

182 Vezi mai sus, pp. 40 şi 41. Textul autobiografiei este reprodus în Migne, Patrologia Graeeo-Latina, voi. 142, cols. 19-30.

183 Tatakis, Pbilosopbte byzantine, pp. 239 şi 40; Sarton, History of Science, П, partea a 2-a, pp. 972 şi 973.

mod serios limba. Însă Planudes a şi tradus din latină în greacă. Traducerile sale au inclus fragmente din Ovidiu şi Cicero, *Mângâierea Filosofiei* a lui Boetius şi lucrarea despre Treime a Fericitului Augustin. Nu a fost întotdeauna un traducător foarte exact, dar a reuşit să surprindă câte ceva din spiritul originalului. Planudes a fost mai întâi favorabil unirii Bisericilor, aşa cum o arată în traducerea lucrării lui Augustin, dar după urcarea pe tron a lui Andronic al II-lea s-a răzgândit şi a scris împotriva doctrinei latine despre *Filioque*. Schimbarea a fost, probabil, una sinceră. Spre deosebire de majoritatea cărturarilor bizantini, ambiţiile politice par să-i fi lipsit. Singura sa funcţie publică, aceea de ambasador la Veneţia în 1297, nu i-a adus nicio satisfacţie.[184]

Trebuie remarcat faptul că aproape toţi aceşti filosofi-oameni de ştiinţă au avut legături cu instituţia Bisericii. Blemmydes şi Planudes erau călugări, Pachymeres, diacon. Akropolites, deşi a rămas mirean, a fost un teolog recunoscut. Gheorghe de Cipru a urcat până la rangul de patriarh. Dincolo de cercurile arsenite, înţelepciunea din afară şi înţelepciunea dinăuntru au lucrat în armonie. Numai chestiunea romană a stârnit controversă, din pricina încercărilor aprige ale lui Mihail al VH [-lea de a pune în practică unirea pe care trimişii săi o semnaseră la Lyon. Învăţaţii care au sprijinit unirea, ca Akropolites şi Gheorghe Metochites, s-au văzut primiţi cu răceală de foştii lor prieteni.[185] Pe măsură ce veacul al XIV-lea se scurgea, controversa a pierdut din intensitate. Negocierile au continuat şi problema încă se mai dezbătea, dar până în secolul următor, când resentimentele vor renaşte, nu a mai existat nicio încercare reală de a le impune bizantinilor unirea. Între timp, deşi învăţaţii puteau discuta avantajele sau dezavantajele unirii,

184 Tatakis, Philosopbie byzantine, pp. 240-243; Sarton, History of Science, П, partea a 2-a, pp. 973 şi 974; Krumbacher, Byzantinischen Litteratur, pp. 543-546; Fuchs, Die Hoheren Schulen von Konstantinopel, pp. 58-62.

185 Vezi Geanakoplos, Emperor Michael Palaeologos, pp. 273 şi urm.

discuţiile nu mai stricau prieteniile şi nici nu mai ruinau cariere. La toate acestea avea să ducă disputa palamită.

Este cu neputinţă ca într-un studiu de mici dimensiuni să-i amintim pe toţi cărturarii bizantini din secolul al XIV-lea. Putem arunca doar o privire asupra carierei celor mai importanţi. În lumea restrânsă care devenise Bizanţul, învăţaţii se cunoşteau reciproc, chiar dacă nu se apreciau întotdeauna unul pe altul. Între ei se purtau corespondenţe, uneori cu cordialitate, alteori cu animozitate. Curtea imperială finanţa în mod regulat învăţământul, astfel încât cei mai mulţi gravitau în jurul ei, ţesând intrigi pentru a obţine funcţii sau influenţă. Iniţial a existat un al doilea centru de educaţie, la Tesalonic, dar s-a împrăştiat după Răscoala Zeloţilor din 1340. Dar, chiar şi înainte de răscoală, tesalonicienilor le plăcea să păstreze contactul cu Constantinopolul, mulţi stabilindu-se acolo.[186] Trapezuntul îşi avea şcolile sale şi renumita sa Academie de Astronomie, însă tinerii eminenţi din Trapezunt preferau să meargă la Constantinopol. Cărturarii se retrăgeau când şi când la Muntele Athos sau la alte mănăstiri în căutarea liniştii, dar, adesea, controversele se ţineau după ei şi acolo. Cărturarii formau o societate în acelaşi timp strâns unită, foarte individualistă, plină de pizmă şi discordie, însă dispusă ca niciodată până atunci în istoria bizantină să privească cu un nou ochi critic la concepţiile tradiţionale.

Principalii protectori ai noii generaţii de învăţaţi au fost doi miniştri de seamă ai evlaviosului şi educatului Andronic al II-lea. Nichifor Chumnos şi Teodor Metochites au avut cariere foarte asemănătoare. Fiecare a ajuns la Ciute de tânăr. Fiecare, înainte de a primi o funcţie înaltă la Constantinopol, a fost guvernator al Tesalonicului. Fiecare şi-a măritat o fiică în familia împăratului, pătrunzând astfel în cercul intim al aristocraţiei bizantine. Fiecare a fost un *poietes* al artei, făcând danii unei mari mănăstiri, rezidind-o şi împodobind-o. Fiecare i-a încurajat pe tinerii cărturari şi a găsit timp pentru a scrie un număr

186 Vezi mai sus, p. 20.

impresionant de cărţi şi epistole şi fiecare, probabil din pricina acestor preocupări, s-a dovedit a fi un administrator ineficient. Fiecare i-a rămas profund loial lui Andronic al II-lea, deşi Chumnos a decedat înaintea acestuia, şi fiecare s-a retras la o mănăstire. Au fost prieteni buni o mare parte a carierei lor, pentru a se angaja în cele din urmă într-o aprigă controversă intelectuală. Însă, din politeţe, niciunul nu a pomenit în tratatele sale polemice numele celuilalt.

Chumnos era cu puţin mai în vârstă. El s-a născut în Tesalonic, pe la 1260, păstrând mereu o dragoste profundă pentru oraşul natal. A studiat la Constantinopol cu Gheorghe Cipriotul. A scris despre filosofie, preferinţele pentru aristotelism fiindu-i domolite de prioritatea înclinaţiei către teologia apofatică. A fost interesat de ştiinţele naturii, în special de meteorologie, şi s-a ocupat mai ales de retorică şi stil. A pledat pentru claritatea, simplitatea şi concizia stilului, dar nu le-a aplicat întotdeauna. A fost un om arogant şi ţâfnos, nefiind prea apreciat în afara cercului său restrâns de prieteni. Din mănăstirea Maicii Domnului Grabnic-Ascultătoare pe care a înfrumuseţat-o nu s-a păstrat nimic.[187]

Teodor Metochites era cam cu zece ani mai tânăr. Tatăl său a fost Gheorghe Metochites, unul dintre puţinii învăţaţi care au sprijinit Unirea de la Lyon şi care, în consecinţă, a căzut în dizgraţia lui Andronic al II-lea. Dar cu toate că Teodor şi-a început cariera acoperit de suspiciune, el a reuşit să câştige în curând încrederea şi afecţiunea lui Andronic. A devenit mare logofăt în 1320, rămânând până la capăt un ajutor de nădejde al împăratului. După detronarea bătrânului împărat, s-a retras la mănăstirea Chora, de care era legat. Avea o erudiţie uriaşă, abordând toate ramurile înţelepciunii din afară. Poate din cauza antecedentelor familiale a evitat

187 Despre Chumnos, vezi J. Verpeaux, Nicephore Choumnos, homme d'etat et humaniste byzantin (Paris, 1959), pasnm; şi I. §ev6enko, Etudes sur La polemique entre Tbeodore Metochite et Nicephore Choumnos (Bruxelles, 1962), passim.

teologia, deşi a întocmit unul sau două studii hagiografice. Pe lângă numeroasele sale lucrări despre filosofie, educaţie şi ştiinţe, a mai scris cuvântări funebre şi elogii, atât în proză, cât şi versuri. Era mândru mai ales de cunoştinţele sale de astronomie, pe care le-a dobândit mai târziu în viaţă, după ce găsise în cele urmă im profesor valoros în persoana matematicianului Mihail Bryennios. Acorda o mare importanţă istoriei, iar comentariile sale arată o obiectivitate onestă, nu doar în privinţa epocii clasice, ci şi a celor care i-au urmat. Faimoasa lui operă a fost *Miscellanea*, o colecţie de 120 de eseuri filosofice şi politice, în care îi sunt ilustrate cunoştinţele despre clasici şi preferinţa pentru Platon în raport cu Aristotel, ca şi abilitatea de a trage concluzii cu originalitate. Polemica pe care a purtat-o cu Chumnos a pornit de la stil, fiind dificil să nu simpatizezi cu acesta din urmă, căci Metochites a fost unul dintre acei scriitori bizantini care nu a folosit niciodată un singur cuvânt dacă putea folosi zece. Discuţia s-a mutat apoi în sfera filosofiei şi a meritelor opuse ale lui Aristotel şi Platon. Aici Metochites, profitând de ştiinţa sa superioară, ca şi de o înţelegere mai bună a anticilor, a ieşit victorios. Totuşi, el nu a fost un gânditor foarte profund, iar abuzul său de cuvinte le face deseori neclară semnificaţia. Era, de asemenea, puţin şovin, refuzând bunăoară să acorde atenţie cifrelor arabe, ca şi cum grecii nu aveau nevoie să-şi însuşească noile invenţii străine, deşi admitea că în trecut ei avuseseră de învăţat de la popoare mai vechi. Dar amploarea şi precizia erudiţiei, susţinute de o memorie uluitoare, ca şi prospeţimea abordării îi fascinau pe elevilor aşezaţi la picioarele sale, făcându-l să aibă o influenţă puternică asupra educaţiei. Mozaicurile şi frescele bisericii Hristos Mântuitorul din Chora rămân o mărturie a evlaviei şi gustului său.[188]

188 Despre Metochites, vezi H.-G. Beck, TheodorosMetochites (Miinchen, /952), pasnm; Sevcenko, Etudes sur la polemique, passim; H. Hunger, „Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz“, în Byzantinische Zeitsdrrift, XLV (Miinchen, 1952), pp. 4-19; Tatakis, PMlosophie byzantine, pp. 249-256 (vezi mai jos, p. 112, nota

La Tesalonic, unde influenţa lui Eustaţie se păstrase şi unde Triclinius fusese educat, dascălul pe care tinerii elevi îl venerau se număra printre prietenii acestor doi cărturari-oameni de stat, având însă o carieră foarte diferită de a lor. Iosif Filosoful, care a trăit între 1280 şi 1330, era un călugăr care se simţea cel mai fericit atunci când putea duce o viaţă contemplativă. Nu a avut ambiţii lumeşti şi a respins cu hotărâre oferta de a deveni patriarh. Dar credea în importanţa învăţământului clasic, fapt pentru care a pregătit o vastă enciclopedie destinată să coreleze diferitele ramuri ale educaţiei clasice şi să arate cum pot ajuta interconexiunea şi înţelegerea lor la studiul superior al teologiei. Atitudinea sa faţă de înţelepciunea din afară şi de înţelepciunea dinăuntru a fost continuată de alţi câţiva tesalonicieni, mai ales de Nicolae Cabasila.[189]

În capitală, misiunea lui Metochites de protector al educaţiei a fost preluată de Ioan Cantacuzinul, mare logofăt sub Andronic al III-lea, mai târziu răzvrătit, apoi împărat şi în cele din urmă călugăr purtând numele de Iosafat, care, asemenea lui Metochites era el însuşi de o vastă erudiţie. A fost probabil prea oportunist pentru a fi un mare împărat, iar răzvrătirea sa a adus pagube uriaşe imperiului. Dar avea o personalitate plăcută, fiind iubit de prieteni şi respectat de duşmani. După înlăturarea sa de la putere a fost deseori chemat să-şi părăsească refugiul pentru a juca rolul unui mai vârstnic om de stat. Principala sa operă literară este *Istoria* timpurilor sale, scrisă după retragerea din viaţa publică. În ciuda lungimii, este poate una dintre cele mai atractive lecturi dintre istoriile bizantine. Cu toată dragostea autorului pentru Tucidide şi dorinţei de a-l imita, limba este clară şi simplă. Deşi nu este atât de imparţială pe cât vrea să pară, nu îi

13).

189 Vezi M. Treu, „Der Philosoph Joseph", in Byzantinische Zeitschnfi, УШ (Miinchen, 1899), pp. 1-64; Tatakis, Philosophie byzantine, pp. 244-246; Corres- pondence de Nicephore Gregoras, ed. Guilland, pp. 338-342.

nedreptăţeşte pe adversarii politici, informaţiile cu privire la fapte fiind destul de demne de crezare. Modelul Cantacuzinului pare a fi fost tratatul lui Cezar *Războaiele Galice*, pe care, cu siguranţă, îl studiase, fiind deci posibil ca el să fi cunoscut limba latină. Dar o traducere greacă, despre care se credea în mod greşit că ar aparţine lui Planudes, exista deja. Cantacuzinul nu pare să fi scris despre ştiinţe, însă a elaborat o serie de lucrări teologice, apologii creştine împotriva iudeilor şi musulmanilor şi tratate în favoarea doctrinei palamite, în care credea cu evlavie. A resimţit ostilitate doar pentru potrivnicii palamismului, pedepsindu-l chiar cu închisoarea, deşi fără severitate, pe vechiul său prieten, Gregoras. Poziţia sa faţă de Roma a fost amicală, cu toate că a avut grijă să nu se dedice niciunei acţiuni vizând unirea. Dimitrie Kydones, cel mai puternic susţinător al unirii dintre învăţaţii vremii şi un inamic convins al palamismului, i-a rămas unul dintre prietenii cei mai apropiaţi. Dar spre deosebire de Gregoras, Kydones nu era orgolios şi certăreţ.[190]

Nichifor Gregoras a fost cel mai remarcabil polimat bizantin. S-a născut pe la 1295, în Heracleea Pontică. Părinţii i-au murit pe când era copil, fiind crescut de unchiul său matern, Mitropolitul Heracleei, care i-a insuflat pasiunea pentru învăţătură şi care, după împlinirea vârstei de douăzeci de ani, l-a trimis la Constantinopol cu o recomandare către educatul patriarh Ioan Glykys. Patriarhul i l-a prezentat lui Metochites, care l-a apreciat pe dată, copleşindu-l în curând cu afecţiunea pe care nelegiuiţii săi fii i-o pierduseră. La rândul său, Metochites l-a făcut cunoscut pe tânărul cărturar împăratului Andronic al II-lea, devenind repede steaua grupului de *savanţi* pe care Andronic îl adunase în jurul său. A refuzat să ocupe vreo funcţie la Curte, dar în 1326 a acceptat să plece în Serbia, într-o delicată solie. Nu a deţinut niciodată o catedră universitară, preferând să-şi

190 In legătură cu cariera împăratului Ioan al VI-lea Cantacuzinul, vezi expunerea succintă a lui D.M. Nicol in The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) (Washington, 1968), pp. 35-103.

conducă propria şcoală, ceea ce, probabil, i-a oferit mai multă libertate şi mai mulţi bani. Căderea lui Andronic allI-lea şi a lui Metochites a reprezentat pentru el o grea lovitură, dar a reuşit să câştige respectul lui Andronic al III-lea şi simpatia marelui logofăt Ioan Cantacuzinul, continuând să-şi viziteze cu regularitate prietenii căzuţi. Când la moartea lui Andronic al III-lea a izbucnit războiul civil, el l-a susţinut pe Cantacuzin. În 1330 a căpătat faimă în urma unei dezbateri în care a zdrobit argumentele grecului calabrez Varlaam, raţionamentele sale deductive dovedindu-se cu mult peste metoda silogistică a acestuia. Este posibil însă ca victoria să nu-i 6 fost atât de totală pe cât pretinde, pentru că Varlaam, care a fost un bun matematician şi unul dintre întemeietorii algebrei moderne, a continuat să se bucure de admiratori. În 1334 renumele i-a sporit şi mai mult când a triumfat prin argumente în confruntarea cu doi emisari papali, dominicanii Francisc din Camerino şi Richard Englezul. Necazurile lui au început în 1340, odată cu apariţia controversei palamite. Deşi atacul împotriva doctrinei palamite fusese iniţiat, în mod ironic, chiar de către Varlaam, detestatul său adversar, Gregoras a respins-o şi el cu tărie şi sinceritate, atitudinea sa faţă de palamism marcându-i tot restul vieţii. Din cauza ei s-a certat cu Cantacuzinul, refuzând să păstreze tăcerea, chiar dacă prin aceasta şi-a pierdut şcoala şi a avut o perioadă de detenţie. Necunoscându-i pe Sfinţii Părinţi aşa cum îi cunoştea pe clasici, el avea convingerea că Palama nu era decât un primejdios eretic inovator. Numeroasele sale lucrări ştiinţifice aparţin anilor anteriori. Ca matematician a realizat foarte puţin, mai ales pentru că, la fel ca Metochites, respingea noua utilizare a cifrelor arabe. Interesul său principal a fost pentru acustică – unde a încercat să aducă unele completări operei clasice a lui Ptolemeu, purtând o altă polemică cu Varlaam – şi pentru astronomie, unde cea mai importantă reuşită a fost proiectul de îndreptare a calendarul iulian şi de stabilire a datei Paştilor. În ultima parte a vieţii, s-a dedicat atât

operelor teologice polemice, atacând palamismul, cât şi redactării marii sale *Istorii*. Ca şi cea a Cantacuzinului, este scrisă într-un stil limpede şi eficient, fiind de fapt tot o apologie a propriei cariere. Dar a fost mult mai orgolios decât Cantacuzinul şi mult mai puţin generos cu adversarii. Pretinde că a ieşit învingător în fiecare dezbatere la care a luat parte, considerându-l pe cel care nu era de acord cu el lipsit de scrupule, ambiţios şi necinstit. Ca urmare, este un ghid vioi şi antrenant, dar care nu prezintă destulă încredere, mult mai bun ca istoric al perioadei de dinaintea vieţii sale, pe care a putut-o privi cu o detaşare ştiinţifică. Vanitatea i-a fost compensată de integritatea intelectuală şi de curaj. A avut numeroşi prieteni devotaţi, pe care nu i-a părăsit atunci când au căzut în dizgraţie, şi a preţuit enorm prietenia.

Totuşi, atunci când Cantacuzinul a încercat să se împace cu el, intransigenţa sa a condus la eşecul reconcilerii.23

La bete noir a lui Gregoras, Grigorie Palama, nu şi-ar fi dorit să fie considerat un intelectual şi nu trebuie inclus printre cărturari. Dar avea o educaţie solidă şi o inteligenţă redutabilă, scriindu-şi marile lucrări teologice într-un limpede stil clasic, amintind de cel al Părinţilor Capadocieni, pentru care nutrea o mare admiraţi*» Deşi era sceptic faţă de erudiţia ca atare, a avut prieteni printre învăţaţi cu care a purtat corespondenţă, iar controversa care s-a ivit pornind de la doctrinele sale a arătat cât de puţin urmau aceştia aceraşi linie partinică. Adversarii lui Palama erau conduşi de Vaiiaam-la început mai ortodox decât ortodocşii, dar convertit apoi la Biserica Romei –, de Gregoras – duşman necruţător al lui Variaam şi potrivnic Romei cu înverşunare –, de Patriarhul Ioan Kalekas – dispreţuit de toţi intelectualii –, de Achindin – bulgar de origine şi fost elev preferat al lui Palama –, de Dimitrie Kydones – prieten devotat al lui Ioan Cantacuzinul, ca mai apoi să îmbrăţişeze convingerile romane –, şi de legatul papal, Pavel din Smirna. Printre adepţii lui Palama se numărau însuşi Ioan Cantacuzinul, alături de opozanţii săi

politici, Apokaukos şi Ana, Împărăteasa-Mamă, a cărei apreciere pentru Palama viza mai mult persoana decât ideile, mai mulţi cărturari cu educaţie aleasă, ca Nicolae Cabasila şi Teodor din Melitene, şi aproape întregul cin monahal. Palama însuşi a fost criticat de Gregoras pentru că întreţinea o corespondenţă amicală cu marele maestru al Cavalerilor Latini din Rodos.24

Atitudinea rezervată a lui Palama faţă de studiile clasice nu a fost în niciun caz împărtăşită de susţinătorii săi. Isidor Boukheras, călugărul atonit care i-a succedat ca patriarh lui Ioan Kalekas, era

23 Cea mai bună lucrare modernă generală despre Nichifor Gregoras este Guilland, *Essai sur Nicephore Gregoras* (vezi mai sus, p. 59, n. 20). Un bun rezumat al gândirii sale se găseşte în Tatakis, *Philosopbie byzantine*, pp. 256 – 261.

24 Pentru Palama, vezi J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, trad. din franceză de G. Lawrence (Londra, 1964); de asemenea, traducerea în limba franceză, introducerea şi notele preţioase ale lui Meyendorff la marea operă a lui Palama, *în apărarea sfinţilor isibaşti* un învăţat foarte respectat de elevul său umanist, Dimitrie Kydones.[191] Tizul lui Isidor, Mitropolit al Tesalonicului la sfârşitul veacului şi adept al palamismului, declara că studiul anticilor insuflă virtutea, căci anticii ar fi avut un caracter mult mai nobil decât oamenii din vremea sa.[192] Teodor din Melitene, profesor la Academia Patriarhală şi palamit înflăcărat, a fost autorul unei enciclopedii de astronomie, cuprinzătoare şi adusă la zi, în care dovedeşte o deplină cunoaştere a cercetărilor persane şi arabe, precum şi al unui poem didactic intitulat *Despre neprihănire*, în care doamna Cumpătare (*Sophrosyne*) îl călăuzeşte pe poet prin ţinuturile ei, operă aproape la fel

191 Vezi Meyendorff, A Study of Gregory Palamas, pp. 34 şi 35.

192 Punctele de vedere ale lui Isidor sunt exprimate într-o predică încă nepublicată, citată în Tafrali, Thessalonique au quatorzteme siecle, p. 157, n. 4, din MS. Gr. Paris 1192.

de enciclopedică.[193]

Cel mai mare dintre palamiţi a fost Nicolae Cabasila, născut în Tesalonic pe la 1320. Numele de familie al tatălui era Chamaetos, dar Nicolae şi l-a însuşit pe cel al unchiului matern, Nil Cabasila, mai târziu mitropolit al oraşului, care i-a fost profesor. A crescut în tradiţia lui Iosif Filosoful, îmbinând înclinaţia pentru contemplaţia mistică cu dragostea pentru învăţătura lumească. Epistolele sale îi arată afecţiunea pentru literatura şi ştiinţa clasice, deşi a scris puţin despre ele în afara unui comentariu la unele dintre lucrările lui Ptolemeu. Precum am văzut, Nicolae Cabasila a fost un deschizător de drumuri în privinţa noii utilizări a termenului „elin. După câteva ezitări a devenit convins de soliditatea teologiei palamite, dar opiniile sale faţă de mistică erau diferite, putând fi numit umanist mistic. El credea că la experienţa mistică se ajunge cel mai bine prin concentrarea asupra Tainei, că nu există niciun motiv care să-l oprească pe mistic de la a fi un om de lume şi că învăţătura lumească mai degrabă îl ajută decât să îi dăuneze. Dintre toţi scriitorii bizantini are stilul cel mai atrăgător, combinând simplitatea clasică cu o eleganţă specifică şi chiar cu simţul umorului, aşa cum o arată atacul nemilos, dar plin de duh asupra lui Gregoras şi a celor pretinse de acesta.28

Tradiţia tesaloniciană a îngemănării umanismului cu mistida a continuat şi după moartea lui Cabasila. Predicile Mitropolitului Isidor, datând din ultima parte a secolului al XIV4 ea, au rămas încă nepublicate şi, deşi se pare că a scris şi în sprijinul doctrinelor palamite, opera sa nu a ajuns până la noi. El a combinat înrimaţi» spre mistică cu erudiţia clasică şi cu simţul înţelepciunii practice. Simeon,

193 Vezi Krumbacher, Byzantinischen Litteratur, pp. 782-784. Krumbacher consideră că, din cauza absenţei numelui, este imposibil de identificat membrul familiei Meliteniote care a scris poemul. Dar întreaga natură a lucrării, care include o descriere oarecum pedantă a proprietăţilor pietrelor preţioase şi mineralelor, dă seama de interesul cunoscut al lui Teodor atât pentru astronomie şi matematică, precum şi pentru poezie. In legătură cu opera ştiinţifică a lui Teodor, vezi Sarton, History of Science, voi. Ш, partea a 2-a, 1512-1514.

care i-a urmat în scaunul mitropolitan la începutul secolului al XV-lea, a fost, probabil, mai puţin interesat de învăţătura clasică, însă un teolog mult mai distins. Operele sale polemice, împotriva latinilor şi a adversarilor palamismului, arată o moderaţie rar întâlnită în epocă, fiind pe merit iubit în Tesalonic nu numai de greci, ci şi de italieni şi iudei. Scrierea sa principală este o lămurire a simbolismului Sfintei Liturghii şi a lăcaşurilor în care este săvârşită. Teologia Liturghiei pe care o expune nu este întotdeauna în acord cu a lui Cabasila, Simeon având o abordare mai puţin mistică, acordând însemnătate simbolului. Dar are o cunoaştere vastă cu privire la Sfânta Liturghie, iar informaţiile pe care le oferă simt de un interes istoric major.29

Printre tinerii care au studiat alături de Nicolae Cabasila cu Nil, unchiul acestuia, s-a numărat Dimitrie Kydones, care aparţinea unei bogate familii de origine cretană, ruinată din pricina răscoalei zeloţilor. Isidor Boukheras fusese pentru o vreme preceptorul familiei. Dar Kydones s-a întors împotriva tradiţiei contemplative din Tesalonic. Ducându-se la Constantinopol, l-a impresionat profund

28 Despre viaţa şi convingerile lui Cabasila, vezi M. Lot-Borodin, *Un Maître de la spiritualite byzantine au XIVe siècle*; *Nicolas Cabasilas* (Paris, 1958). Vezi, de asemenea, Tatakis, *Obilosophie byzantine*, pp. 277 – 281.

29 Pentru Simeon, vezi M. Jugie, „Symeon de Thessalonique”, în *Dictionnaire de theologie catholique*, XIV, partea a 2-a, col. 2976 – 2984.

pe Ioan Cantacuzinul, devenindu-i unul dintre cei mai apropiaţi prieteni. Acolo a învăţat, cu un dominican spaniol din Pera, limba latină. În afara câtorva oraţii funebre, elogii şi tratate teologice îndreptate mai ales împotriva palamiţilor, activitatea sa literară a constat mai mult în traduceri din latină, cea mai de seamă fiind lucrarea lui Toma din Aquino *Summa Contra Gentiles*. Deşi nu s-a bucurat de o largă circulaţie, traducerea a trezit un puternic interes în cercurile intelectuale

constantinopolitane. Mulţi cărturari bizantini, nu toţi favorabili unirii cu Roma, au fost fascinaţi de scolastica apuseană. În ultimii săi ani de viaţă, Kydones a călătorit de mai multe ori în Italia, unde a avut mulţi prieteni şi admiratori. S-a convertit la Biserica Romei, rămânând însă un bizantin devotat. Foarte înaintat în vârstă, s-a retras la o mănăstire din Creta, stăpânită pe atunci de veneţieni, locul de origine al înaintaşilor săi. A fost un scriitor lucid şi capabil, un om înzestrat cu un puternic farmec personal. Nu a lăsat niciodată ca opiniile sale antipalamite să-i strice prietenia cu Ioan Cantacuzinul şi cu familia acestuia, spre deosebire de fratele său, Prohor Kydones, care s-a certat violent cu fostul împărat. Dar Prohor era pus în postura ingrată de a fi liderul antipalamiţilor în chiar fortăreaţa palamită de la Muntele Athos. Dimitrie i-a fost pe deplin fidel împăratului Manuil al II-lea, chiar dacă opiniile lor religioase au fost departe de a coincide. A putut vorbi cu admiraţie despre bătrânul său preceptor, Isidor Boukheras, în ciuda antipatiei pentru politica lui Isidor ca patriarh. Dacă a scris un opuscul împotriva vârstnicului său dascăl, Nil Cabasila, a făcut-o socotind că Nil l-a nedreptăţit.[194]

La sfârşitul secolul al XIV-lea viaţa intelectuală a Constantinopolului a fost dominată de două personalităţi, Manuil al II-lea şi Iosif Bryennios, conducătorul Academiei Patriarhale. Preocuparea lui Manuil pentru cultură a fost demonstrată de reforma pe care a adus-o Universităţii şi Academiei. Cunoştea limba latină şi a insistat ca ea să fie predată la Universitate. A călătorit mult în Apus, căutând aliaţi, şi a avut mulţi prieteni apuseni, dar nu a reuşit să obţină ajutorul material dorit. Nu era însă de acord cu teologia latină şi se îndoia că unirea Bisericilor ar fi realizabilă sau înţeleaptă. Era un teolog suficient de rafinat pentru a polemiza cu profesorii de la Sorbona pe tema

194 Vezi Beck, Kirche und tbeologische Literatur, pp. 733-737 ; K.M. Setton, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance", in Proceedings of the American Philosophical Society, C, partea 1 (Philadelphia, 1956), pp. 52-57; Krum- bacher, Byzantinischen Litteratur, pp. 489-492.

adaosului *filioque* şi de a le câştiga respectul, dacă nu şi acceptul. A scris mai mult teologie, inclusiv un elegant tratat despre credinţa creştină adresat unei audienţe turceşti. A mai compus un eseu despre cârmuirea împărătească, unde se poate observa influenţa lui Marcus Aurelius, şi mai multe *jeux d'esprit*, printre care un dialog fantezist, oarecum banal, între Timur Tătarul şi captivul sultan Baiazid. A fost apreciat atât de turci, cât şi de autocraţii apuseni pe care i-a vizitat. La modul general, el a fost probabil cel mai interesant şi plăcut dintre împăraţii bizantini.31

Prietenul său, Iosif Bryennios, care a murit în 1431, la şase ani după Manuil, i-a împărtăşit în general opiniile. A fost un bun profesor, sub îndrumarea căruia Academia Patriarhală pare să fi eclipsat Universitatea, deşi probabil că a predat la ambele instituţii. Ca şi Manuil, el cunoştea bine limba latină şi a manifestat interes pentru scolastică. Dar a rămas ferm credincios Ortodoxiei, iar operele sale teologice au constat în principal din opuscule în care ataca doctrinele romane şi susţinea isihasmul palamit. Opera sa literară nu este foarte vastă, însă testamentul prin care îşi lăsa moştenire Sfintei Sofia biblioteca, enumerând cărţile pe care le conţinea, îi dezvăluie preocuparea pentru toate ştiinţele, în special pentru matematică, optică şi muzică. Ştim, de asemenea, că s-a arătat surprins şi tulburat de declinul studiilor medicale din Constantinopol.32

31 Vezi Beck, *Kirche und theobgisebe Literatur*, pp. 747 – 749. Singura biografie a lui Manuil, Berger de Xivrey, *Mémoire sur la Vie et les Ouvrages de L'Empereur Manuel Paleologue* (Academie des inscriptions, vol. XIX, Paris, 1853), este încă utilă. Vezi, de asemenea, Legrand, *Les lettres de VEmpereur Manuel Paleologue* (Paris, 1893).

32 Beck, *Kirche und theologische Literatur*, pp. 749 şi 750. Vezi şi N.B. Tomadakes, Ὁ Ιωσήφ Βρυέννιος (Atena, 1947).

Bryennios venea din Sparta, pe atunci aproape doar o suburbie a Mistrei, micuţa capitală provincială a despoţilor Moreei. Dar, în vremea în care el părăsea Peloponezul

pentru Constantinopol, contemporanul său puţin mai tânăr, Gheorghe Gemistos, autointitulat Plethon, originar din Constantinopol, călătorea la sfatul împăratului Manuil în direcţia opusă, la Mistra, pentru a-şi feri învăţăturile de privirea vigilentă a Marii Biserici din oraşul imperial. Plethon s-a născut în jurul anului 1355. S-a mutat la Mistra prin anul 1393, unde s-a bucurat de protecţia luminatului despot Teodor, cel de-al doilea fiu al lui Manuil, şi a fermecătoarei sale soţii, italiana Cleopa Malatesta. Plethon a fost acel cărturar al vremii care nu a văzut nicio diferenţă între înţelepciunea din afară şi înţelepciunea dinăuntru, fiind gata să arunce peste bord statornicita doctrină creştină în favoarea propriului său sistem filosofic. Avea în special o aversiune pentru teologia apofatică, spunând că Dumnezeu ne-a dăruit raţiunea pentru ca noi să le putem înţelege pe toate. Nu preţuia prea mult tradiţia constantinopolitană a Imperiului, şi deloc pe cea romană. „Suntem elini de neam şi cultură”, scria el. Gândirea i-a fost dominată de dragostea pentru Platon. Π detesta pe Aristotel, considerându-l vinovat pentru rătăcirea reprezentată de doctrina creştină. Ţelul său era de a salva lumea greacă, reformând-o după principii platonice. Şi-a prezentat propunerile, elaborate remarcabil de amănunţit, în mai multe memorandumuri trimise împăratului. Acestea vizau organizarea societăţii, finanţele şi impozitele, armata, agricultura şi educaţia, totul cu o indiferenţă suverană faţă de condiţiile politice existente şi probabilele reacţii omeneşti. Dacă planurile s-ar fi putut realiza, ar fi condus la apariţia unui detestabil stat fascist, însă ele înfăţişează rezultatul activităţii unei minţi de o îndrăzneaţă independenţă şi originalitate. Ţinând seama de epocă, opiniile sale religioase au fost încă şi mai surprinzătoare. Gheorghe din Trapezunt, care l-a antipatizat, afirmă că Plethon s-a pronunţat deschis pentru o religie nici creştină, nici musulmană, ci una asemănătoare vechiului păgânism, despre care prevedea plin de nădejde că va fi în curând adoptată de întreaga lume. *Legile*, cartea în care îşi face cunoscute adevăratele

convingeri religioase, nu a fost publicată niciodată, din ea dăinuind doar câteva fragmente. Textul complet a fost descoperit după moartea sa de către Dimitrie, despotul Moreei, nu multă vreme de la cucerirea Constantinopolului de către turci. Dimitrie i l-a trimis lui Gheorghe Scholarios, devenit între timp patriarhul Ghenadie. Citind paginile în care Dumnezeu era numit cu dezinvoltură Zeus, iar Sfânta Treime compusă dintr-un Creator suprafiinţial, Mintea Lumii şi Sufletul Lumii, şi care probabil emanau doctrine şi mai şocante, patriarhul a decis, fără tragere de inimă, dar nu neaşteptat, că manuscrisul trebuie ars.

Deşi a avut mulţi prieteni, chiar şi printre învăţaţii consternaţi de opiniile pe care le-a exprimat, influenţa lui Plethon asupra concetăţenilor săi a fost redusă. Dacă Imperiul ar fi supravieţuit, poate că ar fi găsit discipoli care să-i poarte mesajul mai departe, însă Constantinopolul a căzut la doar doi ani după moartea sa. Apusul a fost locul în care şi-a lăsat amprenta. Împăratul Ioan al VDI-lea l-a nominalizat printre delegaţii la conciliul de la Ferrara-Florenţa. O alegere nepotrivită. Plethon dispreţuia dezbaterile religioase. Detesta mult Biserica Greacă, dar şi mai mult Biserica Latină, reuşind cumva să evite semnarea actului de unire. Dar a apreciat foarte mult şederea la Florenţa, unde a ţinut prelegeri despre Platon în faţa unui public extaziat. Amintirea avea să-i fie cinstită în Italia, şi nu în Grecia.[195]

Acelaşi lucru a fost valabil şi pentru cel mai distins elev al său. Bessarion s-a născut la Trapezunt, în 1403. Şi-a primit educaţia în Constantinopol, studiind cu retorul Gheorghe Chrysokokkes, probabil un nepot al celebrului astronom omonim, devenind călugăr la vârsta de douăzeci de ani. A petrecut câţiva ani la o mănăstire de lângă

195 Despre Plethon, vezi F. Masai, Plethon et le Platonisme de Mistra (Paris, 1956), passim, iar pentru un bun rezumat al filosofiei sale, Tatakis, Philosophie byzantine, pp. 281-305. Insistenţa lui Plethon că „noi suntem elini" apare în scrisoarea sa către Manuil al Π-lea, Migne, Patrologia Graeco-Latina, voi. CLX, cols. 821-824. Ce se păstrează din Legile a fost publicat ca Trăite des Lois, ed. C. Alexandre, cu o traducere de A. Pellisier (Paris, 1858).

Mistra, unde a urmat cursurile lui Plethon. Întorcându-se la Constantinopol, a devenit în curând cunoscut ca strălucit profesor de filosofie. A fost ales printre trimişii la conciliul de la Ferrara-Florenţa, iar pentru a avea acolo statutul potrivit, a fost înscăunat Mitropolit al Niceei. Deşi nu putea încuviinţa excentricitatea religioasă a lui Plethon, a învăţat de la acesta să-l iubească pe Platon şi, asemenea lui Plethon, a respins atât scolastica, precum şi teologia apofatică, dispreţuind-o mai mult pe cea din urmă. La Florenţa s-a lăsat sincer convins de argumentele doctrinare ale latinilor, dar convertirea i-a fost în mare măsură una culturală. El credea că nu numai Imperiul, ci şi însăşi civilizaţia bizantină nu vor putea supravieţui decât în alianţă cu Apusul. Grecii nu ar fi trebuit să stea departe de viaţa înfloritoare a Italiei Renascentiste, ci să participe la ea. A fost profund dezamăgit să constate că foarte puţini dintre compatrioţi îi împărtăşeau opiniile. Întorcându-se de la conciliu, lipsa de înţelegere cu care s-a confruntat la Constantinopol l-a determinat să plece din nou în Italia, continuându-şi distinsa carieră până sfârşitul zilelor în Apus. S-a simţit mereu grec, chiar şi în calitate de cardinal al Bisericii Romane, suspinând după Bizanţ. Nimeni nu a fost mai generos şi mai grijuliu cu refugiaţii din Constantinopol de după cucerirea turcească şi nimeni nu s-a ostenit mai mult ca să salveze manuscrise greceşti de la distrugere şi uitare. Dar scrierile sale au fost destinate unei audienţe latine, mai degrabă decât uneia greceşti.[196]

La conciliu, principalul oponent al lui Bessarion din rândul grecilor a fost Marcu Eugenicul, un călugăr care, odată numit delegat, fusese la rândul său ridicat la rangul de mitropolit, al Efesului. Marcu s-a născut în jurul anului 1392 şi a studiat la Academia Patriarhală, având-l ca

196M Pentru întreaga sferă a activităţii lui Bessarion, vezi L. Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann (3 vols, Paderborn, 1923-1942). In legătură cu filosofia sa, vezi rezumatul din Tatakis, Philosopbie byzantine, pp. 294-301. O apreciere a influenţei pe care a exercitat-o asupra Renaşterii se găseşte în Setton, „Byzantine background to the Italian Renaissance*, pp. 72-74.

profesor pe Bryennios. Aparţinea tradiţiei apofatice, un neajuns în disputele cu subtilii vorbitori latini. Cu limitele sale, era el însuşi un învăţat, onestitatea şi integritatea fiindu-i recunoscute până şi de către adversari. A fost singurul dintre trimişii greci la

Florenţa care nu a putut fi convins să semneze actul de unire. Majoritatea scrierilor sale sunt elogii aduse isihasmului, deşi în ultima parte a vieţii s-a preocupat şi de problema predestinaţiei şi a harului, încercând să introducă un element de relativitate, ceea ce a condus la un dezacord amical cu ucenicul său, Gheorghe Scholarios.[197]

Când Mar cu Eugenicul a murit în 1444, rolul său de conducător al antiunioniştilor a fost preluat de Gheorghe Scholarios. Scholarios s-a născut în 1405. A studiat pentru o vreme cu Eugenicul, dar s-a specializat ca jurist, ajungând judecător imperial, responsabil cu Universitatea. A învăţat foarte bine latina şi a devenit un admirator fervent al lui Toma din Aquino. Această admiraţie şi interesul său general pentru învăţământul latin i-au influenţat gândirea şi metodologia, punându-l în faţa unor dificultăţi teologice. Era palamit, dar pentru a împăca palamismul cu preferinţele sale pentru scolastică, a estompat distincţia palamită între fiinţă şi lucrare, socotind că lucrarea este numai formal mărginită, însă în mod real nemărginită, pentru că are aceeaşi structură cu fiinţa, care este nemărginită. Palama nu i-ar fi aprobat interpretarea. Din alte puncte de vedere, teologia sa a fost tradiţională. În disputa cu Eugenicul despre predestinare a reafirmat doctrina propusă cu mult înainte de Ioan Damaschinul, doctrină îndeobşte acceptată de Biserica Ortodoxă, deşi în această privinţă ea nu are încă o dogmă fixă. A scris o serie de lucrări filosofice, dar ca filosof nu a avut succes în vremea sa. Comentariile sale la Aristotel simt remarcabile, pentru că nu doar cunoştea temeinic textul original şi comentariile greceşti, ci şi comentariile latine ale lui

197 Beck, Kirche und theologiscbe Literatur, pp. 755-760; Tatakis, Philosopbie byzantine, pp. 295-297.

Gilbert de la Porree, Albert cel Mare şi Toma din Aquino, şi studiase lucrările lui Averroes şi Avicenna. Dacă părerile sale pe tema Unirii Bisericii s-ar fi substituit cu ale lui Bessarion şi dacă s-ar fi stabilit în Italia, cu siguranţă că ar fi influenţat învăţământul Italian şi ar fi putut iniţia o şcoală neoaristotelică, mai tradiţională şi mai profundă decât cea care avea să apară mai târziu la Padova.

A mers la conciliul din Florenţa ca delegat mirean, susţinând acolo unirea. După întoarcerea la Constantinopol, a început să se îndoiască de decizia sa. Eugenicul l-a convins că a greşit sub aspect teologic, dar probabil că a fost influenţat chiar mai mult de consideraţiuni politice, fiind pe bună dreptate neîncrezător că Apusul ar vrea sau putea trimite ajutorul necesar pentru apărarea Constantinopolului. Pare, de asemenea, să fi împărtăşit, oarecum ruşinat, ideea că sfârşitul lumii era aproape. Conform calendarului bizantin, în 1492 – care s-a dovedit cu adevărat crucial – s-ar fi împlinit 7.000 de ani de la zidirea lumii, iar antihrist era gata să apară. În aceste condiţii, ar mai fi avut vreo importanţă menţinerea Imperiului pământesc? Mai important era să fie păstrată neîntinată credinţa. Lumea bizantină s-a sfârşit cu adevărat la scurt timp, în 1453, iar cea mai mare realizare a lui Scholarios în calitate de patriarh a fost că împreună cu sultanul cuceritor a elaborat o constituţie care, în ciuda tuturor condiţiilor împovărătoare, a păstrat vie fiinţa poporului grec şi a Bisericii sale.[198]

Au mai existat şi alţi membri distinşi ai ultimei generaţii însemnate de cărturari bizantini. Mulţi s-au retras în Italia, devenind faimoşi acolo. Dar chiar şi acum, când un partid unionist şi unul opus unirii se conturau cu claritate, individualismul lor incorigibil era încă în floare. Platonicianul Plethon s-a opus unirii. Elevul său platonician, Bessarion, a sprijinit-o cu căldură. Scholarios,

198 Beck, Kirche und theologische Literatur, pp. 760-763; Tatakis, Philosopkie byzantiney pp. 295-299. Pentru activitatea sa de mai târziu, vezi Runciman, Great Church in Captiviiy, pp. 168-170,182-186, 193 şi 194.

aristotelicianul cu apreciere pentru scolastică, i-a succedat Eugenicului, înclinat spre teologia apofatică, ca lider al anti-unioniştilor. Aristotelicianul Gheorghe din Trapezunt s-a pronunţat pentru unire, dar îl antipatiza pe Bessarion. Platonicianul Gheorghe Amiroutzes din Trapezunt a susţinut la început unirea, apoi s-a răzgândit şi a căutat să realizeze o sinteză între creştinism şi islam. Chiar şi în agonia de pe urmă a Bizanţului, fiecare dintre cărturarii săi şi-a urmat propriul drum.

4

REALIZĂRILE RENAŞTERII

Dacă savanţii sunt aceia care studiază cu seriozitate, reflectând asupra studiilor lor şi căutând să tragă concluzii pornind de la ele, atunci aceşti intelectuali bizantini au fost savanţi. Dar la ce realizări a condus ştiinţa lor? Au adăugat ei ceva de preţ cunoaşterii şi priceperii omeneşti?

Astfel încât cele dobândite în urma învăţăturii să aibă o reală influenţă, ele trebuie să depăşească cercul nemijlocit al cărturarului, căpătând semnificaţie pentru posteritate. Trăind în anii declinului unei civilizaţii, învăţaţii din ultima perioadă a Bizanţului au fost lipsiţi de noroc. Curând Bizanţul avea să piară, iar grecii să devină cetăţeni de mâna a doua. Limba în care au scris era înţeleasă de puţini dintre contemporanii aflaţi în afara tot mai redusei lumi greceşti. Când filologia greacă a început să fie studiată în ţările apusene, de partea cărora va fi viitorul, Bizanţul dispăruse deja, iar cărturarii săi erau risipiţi în lume sau răposaţi. Şi, ţinând seama de bogăţia literaturii şi gândirii Greciei antice care le-a fost pusă la dispoziţie, interesul învăţaţilor apuseni pentru spusele grecilor din vremurile mai apropiate, dacă acestea nu aveau o strânsă legătură cu trecutul Clasic, era absent. Mai mult decât atât, ceea ce grecii din vremurile mai apropiate aveau în general de spus era limitat de distincţia pe care o făceau între înţelepciunea dinăuntru şi înţelepciunea din afară. Înţelepciunea dinăuntru se ocupa cu veşnicia, cu adevăruri care existau înainte de începutul veacurilor, iar omul nu le putea cunoaşte decât pe cele pe

care Dumnezeu, în bunătatea Sa, hotărâse să le descopere. Restul rămânea necunoscut şi de necunoscut. Cel preocupat de înţelepciunea dinăuntru putea expune şi explica adevărurile revelate, dar nu putea adăuga nimic la ele, decât dacă Duhul Sfânt se îndura să-l învrednicească de primirea altor revelaţii. Misticului îi putea fi permis să pătrundă puţin mai adânc în necunoscut, dar experienţa sa nu era un exerciţiu intelectual. Chiar şi un adept atât de devotat al filosofiei ca Nichifor Gregoras scria că: „Toate părerile omeneşti sunt doar un semn al neştiinţeiv Sofişti care să interpreteze cu trufie universul în termeni accesibili minţii nu îşi găseau locul în Bizanţ. Filosofia nu putea deschide poarta înţelepciunii dinăuntru.

Totuşi, filosofia îşi avea rolul ei. Ea nu putea arăta ce trebuie gândit, dar putea arăta cum trebuie gândit. Şi nu putea explica Cerul, dar putea ajuta la explicarea pământului. Filosoful se cuvenea să-şi îndrepte instruită minte către ceea ce poartă acum numele de ştiinţe şi către matematică. Dacă se datora sau nu pregătirii lor filosofice, oamenii de ştiinţă ai ultimei perioade bizantine s-au numărat printre cei mai de frunte reprezentanţi ai ştiinţei din acea epocă. Pentru noi, care trăim în mijlocul unui uriaş progres ştiinţific, realizările lor pot părea ridicol de mici. Dar, în context medieval, ele nu trebuie dispreţuite. Cărturarii bizantini au avut avantajul de a fi greci, de a fi familiarizaţi prin educaţie cu acei greci din trecut care au pus pietrele de temelie ale cercetărilor ştiinţifice. Mai mult, cu toată mândria sa intelectuală şi dispreţul sonor faţă de barbari, civilizaţia greacă a fost întotdeauna eclectică. Ca şi strămoşii lor din Epoca Clasică, bizantinii au fost dispuşi să înveţe şi să-şi însuşească unele cunoştinţe de la popoarele vecine. Religia lor venea din Palestina, dreptul, de la Roma, ceremonialul, în cea mai mare parte, din Persia, iar unele elemente ale ţinutei ceremoniale, chiar din China. Ei au făcut schimb constant de idei şi forme artistice cu Orientul musulman şi în această ultimă perioadă au descoperit, mai ales mulţumită lui Planudes şi lui Dimitrie Kydones, că era ceva de învăţat

până şi de la îndelung dispreţuitul Apus. Este adevărat că au existat şovini, ca Teodor Metochites, potrivit căruia cultura elină nu mai avea nevoie să împrumute nimic din altă parte;[199] de fapt, din contră, împrumuturile erau frecvente şi utile şi însăşi opera lui Metochites ar fi fost mult mai bună dacă el ar fi fost mai puţin xenofob. Eclectismul în sine nu este folositor, dar, odată susţinut de o puternică tradiţie autohtonă, ajută la păstrarea vie a celei din urmă.

În orice caz, tradiţia străbună a rămas dominantă. Matematicienii vremii au continuat să parafrazeze lucrările lui Euclid, Nicomah şi Diofant, care din secolul al XI-lea fuseseră oarecum neglijate. Singura inovaţie a reprezentat-o utilizarea cifrelor arabe, de care, aşa cum am văzut, Pachymeres avea cunoştinţă, iar Metochites a ales să le ignore, sistemul fiindu-le explicat grecilor de Planudes în scrierea sa *Socotirea prin metoda indiană*. Nu au fost acceptate cu uşurinţă. Nicolae Rhabdas, cel mai bun matematician al generaţiei următoare, pare să se fi folosit de cifrele arabe în calculele sale, dar în scris a întrebuinţat vechile semne. Numai după începutul secolului al XV-lea noile cifre, cu simboluri pentru zero şi punctele zecimale, au devenit de uz general în manualele bizantine. De altfel, cu toate că un manuscris grecesc anonim datând din 1252, o copie a căruia s-a aflat fără îndoială în posesia lui Planudes, foloseşte numeralele Gobar, adoptate de matematicienii Apuseni, Planudes şi discipolii săi au preluat semnele orientale, comune printre perşii şi arabii din Orient. Deşi algebra era cunoscută la Constantinopol în secolul al XIV-lea, mai ales datorită cursurilor lui Varlaam Calabrezul, studiul ei nu a fost niciodată la modă acolo. Bizantinii preferau de departe logica matematică, geometria şi geodezia, pe care le-au putut aplica în mod practic şi profitabil, mai presus de orice în arhitectură. Ei se delectau dezlegând careuri şi

199 „Fii Elin! Lasă la o parte teoriile indienilor, sciţilor sau perşilor". Citat din comentariul lui Metochites la Fizica lui Aristotel, in K. Sathas, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, 1 (Veneţia, 1872), prefaţa, pp. πη'-πθ'.

enigme matematice, una dintre distracţiile lor favorite de după masa principală; deşi au reuşit să rezolve multe probleme numerice ingenioase, contribuţiile lor la teoria matematică au fost insignifiante.[200]

De asemenea, în astronomie tradiţia străbună a fost revitalizată prin împrumuturi din Orient. La Constantinopol, studiul astronomiei pare să fi fost reînsufleţit de Manuel Bryennios, iar Teodor Metochites, elevul său, a fost cel care l-a popularizat. Dar opera lui Metochites aproape că nu este decât un comentariu introductiv la *Sintaxa* lui Ptolemeu. Progresele au venit de la cărturarii din Trapezunt, unde lucrările arabe şi persane, la rândul lor întemeiate pe opera lui Ptolemeu, dar conţinând şi adăugiri determinate de observaţii ulterioare, au fost comparate cu scrierile anticilor şi sintetizate. Aceste tratate orientale au fost adunate de Choniades şi traduse sub supravegherea acestuia de călugărul Manuil din Trapezunt şi de elevul său, Gheorghe Chrysokokkes. Cea mai vastă sinteză a fost realizată apoi la Constantinopol de Teodor Meliteniotes, profesor la Academia Patriarhală. Scrierea sa *Trei cărţi despre astronomie* nu excelează în originalitate, dar este un compendiu, încă de valoare, al tuturor cunoştinţelor astronomice ale vremii.[201] între timp însă, Nichifor Gregoras, prin sugestiile sale privitoare la reformarea calendarului iulian, concepute spre a stabili o dată a Paştilor universal acceptată, a oferit erudiţiei singura sa contribuţie cu adevărat originală. Nu a fost primul care a avut o astfel de iniţiativă. În Bizanţ exista deja o lucrare, atribuită fără un motiv întemeiat lui Ioan Damaschinul, care se ocupa de subiect, ea fiind mai recent analizată în

200 Vezi K. Vogel, „Byzantine Science", cap. XXVIII, în Cambridge Medieval History, voi. IV, partea â 2-a (ediţia nouă, Cambridge, 1967), pp. 274-279; Sarton, History of Science, voi II, partea a 2-a, pp. 972-974, voi. Ш, partea 1, pp. 679-682.

201 Vezi Pingree, „Gregory Choniades and Palaeologan Astronomy*, în Drnn- barton OaksPapen, nr. 18, pentru o prezentare de calitate a astronomiei din epoca Paleologilor, şi Vogel, JByzantine Science", în Cambridge Medieval History, voi. iv.

Apus de Ioan din Santobosco şi nu mult după aceea de Grosseteste şi Roger Bacon. Dar opera lui Gregoras era impresionant de lucidă şi bine chibzuită, bătrânul împărat Andronic al II-lea lăsându-se convins de meritele ei. Luarea unei măsuri necesita însă curaj, iar înainte ca Andronic să poată cugeta la o soluţie a fost înlăturat de la domnie, chestiunea fiind dată uitării. Varlaam, rivalul lui Gregoras, a scris la rândul său o mică lucrare pe această temă, având parte de un eşec similar. Luând în considerare ostilitatea înverşunată pe care ortodocşii au manifestat-o faţă de reformarea calendarului de către Papa Grigorie al XIII-lea, ar fi o ironie să ne gândim că, dacă Andronic al II-lea ar fi fost mai tânăr, mai întreprinzător şi cu o poziţie mult mai stabilă pe tron, autorităţile ortodoxe ar fi putut introduce o reformă aproape similară cu două veacuri mai devreme.[202]

În ştiinţele naturii, bizantinii, la fel ca toţi ceilalţi medievali, au suferit din cauza deducţiilor bazate nu pe experimente, ci pe observaţii întâmplătoare. Dacă subiectul putea fi abordat matematic, ca în mecanică, optică sau acustică, această condiţie nu constituia un obstacol; dar şi aici contribuţia lor a însemnat rareori ceva mai mult decât o simplă reafirmare a ceea ce fusese spus anterior. Importanta lucrare a lui Manuel Bryennios despre teoria muzicală reprezintă un compendiu valoros al cunoştinţelor epocii, iar Pachymeres şi Metochites au scris, atent, despre optică. Însă metoda lor a împiedicat orice progres în chimie, cu excepţia sferei tehnologice şi practice, ca în cazul fabricării vopselelor şi sticlei, ei neavând mari realizări nici în fizică sau meteorologie.[203] în medicină, unde observarea minuţioasă joacă un rol important, bizantinii, rămânând în acelaşi timp ancoraţi în tradiţia galenică, au contribuit considerabil la progresul cunoaşterii. Ca şi în astronomie, învăţaţii din Trapezunt au tradus din persană şi arabă lucrări de uz practic. Dar a existat şi o operă originală. Medicul Curţii de la Niceea, Nicolae Myrepsos, a întocmit o lucrare despre *materia*

202 Vezi Guilland, Essai sur Nicipbore Gregoras, pp. 279-285.

203 Vogel, JByzantine Science", pp. 282-8.

medica, lucrare care pentru câteva veacuri avea să fie consultată în Apus la fel ca în Răsărit. Medicul lui Mihail al VIII-lea, Dimitrie Pepagomenos, a scris, pornind în principal de la propriile observaţii, o carte despre gută, el fiind şi autorul unei cărţi despre vânătoarea cu şoimi, de asemenea întemeiată pe propriile experienţe şi însemnări. Cel mai de seamă medic al perioadei a fost Ioan Aktouarios, doctorul de curte al lui Andronic al III-lea, o autoritate în bolile urinare, despre care a avut de spus multe noutăţi. Se pare că a fost primul care a descoperit în intestinul omenesc viermele-bici, *tricbocephalus dispar*, fiind şi un pionier în studiul afecţiunilor psihosomatice. După el, medicina bizantină a intrat în declin. La sfârşitul secolului, Iosif Bryennios constata cu tristeţe că întreaga îndeletnicire medicală aparţine iudeilor.7

În geografie, bizantinii nu au adăugat prea multe învăţăturilor lui Ptolemeu. Puţini dintre ei au călătorit, iar interesul lor pentru ţările străine era mai degrabă politic şi diplomatic decât geografic. Au existat cartografi, mai ales în aceste ultime secole, când hărţile musulmane erau examinate, după toate aparenţele încă o dată datorită iniţiativei cărturarilor din Trapezunt. Erau preocupaţi de latura practică, studiind arta navigaţiei şi trasând în mod repetat hărţi noi ale apelor lor teritoriale. Busola pare să fi fost introdusă la bordul corăbiilor bizantine în secolul al XIV-lea. Dar probabil că a ajuns în Bizanţ din Italia.8

Ştiinţele oculte au prosperat în fiecare epocă a istoriei bizantine. Mereu au existat la Constantinopol ghicitori căutând să dea

7 Ibid. pp. 291 – 294; *Saxon, History of Science, vol.* 2, partea a 2-a, pp. 1094 – 10%, vol. 3, partea 1, pp. 859 – 892. *Dynameron-ul lui Myrepsos*, tradus în limba latină de Niccol6 da Reggio, a reprezentat manualul farmaceutic de referinţă folosit la Paris până în secolul al XVII-lea.

— Vezi Guilland, *Essai sur Nicepbore Gregoras*, p. 276; Vogel, „Byzantine Science, pp. 294 şi 295.

de noroc fără a-l aduce însă şi altora, aşa cum a fost şarlatanul căruia împărăteasa Ana obişnuia să-i ceară

sfatul şi care a fost demascat de Gregoras. Dar, spre deosebire de Psellos şi prietenii săi, învăţaţii ultimei perioade nu au avut nicio legătură cu ocultismul. Ei erau superstiţioşi. Până şi un învăţat atât de erudit ca Gheorghe Scholarios a fost influenţat de profeţiile despre sfârşitul lumii.9 Aproape cu toţii erau fascinaţi de perspectiva pitagoreică asupra numerelor. Pediasimos, un cărturar din secolul al XIV-lea, avea chiar convingerea că anumite numere au un efect fiziologic.10 Dacă Metochites era preocupat ca nimeni să nu confunde astronomia cu astrologia, Gregoras, elevul său, credea că lima şi stelele exercită o influenţă asupra vieţii omului.[204] Medicii acelor vremuri, precum Papagomenos şi Ioan Aktouarios, ţineau să arate că amuletele şi riturile magice nu-şi găsesc locul în medicină. Refuzul cărturarilor de a avea de-a face cu ocultismul a fost unul dintre motivele bunelor lor relaţii cu Biserica.12

Nu există nicio îndoială că pentru cărturari contribuţia lor cea mai de seamă la învăţătură era reprezentată de operele lor filosofice. Generaţiile ulterioare nu pot împărtăşi acest punct de vedere. Filosofia bizantină a fost obstrucţionată nu numai de cerinţa de a nu încălca tărâmul teologiei, ci şi de dragostea pentru filosofia clasică. „Marii oameni din trecut”, scria Metochites în prefaţă la

Miscellanea, „au spus totul atât de desăvârşit, încât nouă nu ne-au mai lăsat nimic de zis”. Singurul lucru care se mai poate face, era el de părere, este de a le comenta spusele plecând de la experienţa proprie. Metochites este într-un fel nedrept cu sine însuşi. În seria remarcilor critice şi apreciative la adresa a peste şaptezeci de autori, dintre care platonicianul creştin Synesios din Cirene pare să fi fost cu adevărat preferatul său, el a izbutit să-şi expună cu limpezime gândirea personală, chiar dacă ea se

204G eorge Scholarius Gennadius, Oeuvres Completa, ed. L. Petit şi alţii (Paris, 1928-1936), voi. Ш, pp. 161 şi 287, voi. IV, pp. 280 şi 281. Vezi Tatakis, Philosophie Byzantine, pp. 242 şi 243 (vezi Basile Tatakis, Filosofia bizantină, Nemira, 2013).

dovedeşte a fi un platonism timid, strunit de evlavie. Comentariile sale demonstrează agerime şi spirit pătrunzător şi sunt la obiect, în măsura în care sensul nu le este obscurat de pedantismul năucitor al stilului.13

Deşi cu excepţia lui Plethon oricare filosof bizantin ar fi fost de acord cu opiniile lui Metochites, unii au fost mai îndrăzneţi în iniţiativă. În secolul al XIII-lea, Blemmides a încercat să împace nominalismul şi realismul medieval, susţinând că speciile există veşnic în mintea lui Dumnezeu şi că după ele, predeterminându-le, Dumnezeu a creat toate fiinţele. Teoria sa a fost studiată şi dezvoltată ulterior de Bessarion, prin care a ajuns cunoscută în Apus.14 Elevul lui Blemmides, împăratul Teodor al II-lea, merită să fie socotit un gânditor original, cel puţin în privinţa ideilor sale despre natură, însă limbajul său întortocheat îi face şirul cugetărilor greu de înţeles.15 Dintre filosofii de mai târziu, Iosif Filosoful este demn de remarcat pentru încercarea sa de a dovedi interconexiunea tuturor ramurilor ştiinţei şi învăţământului, ca şi importanţa lor pentru înţelepciunea dinăuntru, 16 iar Chumnos pentru critica adusă lui Platon şi Plotin, fiind unul dintre puţinii bizantini care să le fi citit operele, chiar dacă a fost învins de

13 Theodore Metochites, *Miscellanea Philosopbica et Historica*, ed. C.G. Müller şi T. Kiessling (Leipzig, 1821), pp. 14 – 16 (vezi mai sus, p. 91, n. 20).

14 Nicephorus Blemmydes, *Opera*, în Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, vol. exm, col. 761.

15 Theodore Lascaris, *Synopsis Sexti Sermonis*, în Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, vol. exi, cols. 1266 şi urm. (vezi mai sus, p. 85, n. 12).

16 Vezi mai sus, p. 98.

pledoaria lui Metochites în favoarea lui Platon.[205] Cu toată cultura sa, Gregoras a fost mai mult un retor decât un filosof, aşa cum fără cruţare constata Cabasila. El prezintă interes prin opiniile sale elevate despre valoarea istoriei, al cărei studiu, ca şi Metochites înaintea lui, îl

205 Vezi mai sus, p. 89.

considera esenţial călăuzirii omenirii. Istoria nu numai că explică trecutul, dar oferă şi indicii clare legate de viitor. Ea ilustrează răzbunările sorţii şi pedepsele hărăzite neamurilor pentru fărădelegile şi apostaziile lor. Astfel, Gregoras împleteşte în parte viziunea clasică greacă cu cea a Vechiului Testament, mărturisind în acelaşi timp că judecăţile Proniei sunt de nepătruns, ceea ce îi slăbeşte argumentaţia.[206]

Opera filosofică de cea mai înaltă valoare din Bizanţul secolului al XEV-lea a aparţinut înţelepciunii dinăuntru. Grigorie Palama nu îşi privea scrierile nici ca filosofice, nici ca originale, crezând că înfăţişează pur şi simplu adevăruri dumnezeieşti ale Sfintei Tradiţii. Dar cărţile sale despre isihasm sunt manifestarea unei minţi excepţionale, care s-a exprimat cu o limpezime rară printre bizantini, şi au o însemnătate majoră pentru istoria gândirii religioase. Nu într-atât de grandioase, însă mai pline de farmec sunt cele ale discipolului său, Nicolae Cabasila, misticul umanist care îşi dorea ca intelectul şi sufletul omeneşti să-şi găsească expresie, ducând mai departe tradiţia lui Iosif Filosoful în sfera învăţăturii Lăuntrice. Lucrarea sa *Viaţa în Hristos*, pe care Gheorghe Scholarios o numea „podoabă a Bisericii”, este una dintre cele mai valoroase din literatura sacră creştină. Păcat că este foarte puţin cunoscută în afara mediului universitar ortodox.[207]

Traducerea în limba greacă a lucrărilor lui Toma din Aquino s-a petrecut prea târziu în istoria bizantină ca să aibă vreo înrâurire asupra cărturarilor, cu o singură mare excepţie: Gheorghe Scholarios. Dacă traducătorul, Dimitrie Kydones, a fost mai mult un rafinat eseist decât un filosof, în Scholarios putem vedea direcţia pe care erudiţia bizantină ar fi luat-o în cazul în care Bizanţul ar fi continuat. Însă, cu toate că a avut urmaşi apuseni în şcoala neoaristotelică de la Padova, influenţa bizantină s-a

206 Vezi Guilland, Essai sur Niciphore Gregoras, pp. 230-236, pentru un rezumat al concepţiei lui Gregoras asupra istoriei.

207 Vezi mai sus, pp. 94 şi 95.

exercitat în Occident mai degrabă prin Plethon, adversarul său filosofic, şi Bessarion, adversarul său filosofic şi ecleziastic.[208]

Ca personalităţi literare, aceşti învăţaţi ai zilelor de pe urmă ale Bizanţului nu au lăsat nicio moştenire, exprimându-se în bună parte într-o limbă sofisticată, pentru un public sofisticat, care în curând avea să dispară. Viitorul literaturii greceşti a aparţinut scriitorilor populari, care au scris în limba poporului. Dacă erudiţia are menirea de a oferi un imens compendiu al cunoaşterii omeneşti pus la dispoziţia celor dornici să-l consulte, chiar atunci când multe capitole rămân necitite, atunci aceşti cărturari au avut o contribuţie reală la erudiţie. Dar, dacă este de datoria erudiţiei să joace un rol în educaţia generală, atunci contribuţia lor a fost limitată şi, în mod ironic, s-a situat în zona care, pentru cei mai mulţi dintre noi, cei de astăzi, este cel mai puţin interesantă. Şi-au câştigat reputaţia printre învăţaţii Italiei Renascentiste datorită nesfârşitelor lor comentarii la operele filosofilor antici.

A IV-a Cruciadă şi Francocraţia din Grecia, cu tot răul politic făcut Bizanţului şi Europei, au avut totuşi un element compensatoriu. Ele i-au adus pe occidentali în ţinuturile greceşti, permiţându-le să ia contact îndeaproape cu o cultură greacă vie. Cuceritorii franci, în cea mai mare parte, erau războinici de rând, fără o înţelegere a civilizaţiei poporului pe care-l subjugaseră. Dar veacul cuceririi a fost acela în care învăţaţii occidentali au realizat cu adevărat bogăţia cunoştinţelor Greciei antice, la care avuseseră până atunci acces prin traduceri din limba arabă. Treptat, ca rezultat al legăturilor tot mai strânse cu lumea greacă, ei şi-au dat seama că aceste scrieri valoroase puteau fi găsite chiar acolo, în limba lor de origine, fiind încă citite şi studiate. Însăşi schisma dintre Biserici a avut o influenţă favorabilă asupra procesului de conştientizare, căci Roma trimitea acum misionari ce căutau să vindece ruptura, angajând în acest scop oameni cu educaţie aleasă, preferând în special

208 Vezi mai sus, pp. 102 şi 103.

preoţi de obârşie greacă, dar convertiţi la Biserica Latină, care, în consecinţă, erau potriviţi să aducă laolaltă cele două culturi. Oameni ca Nicolae din Kotrone sau Ioan Parastron, în secolul al XIII-lea, ori Paul de Smirna sau Simion Acumano, în secolul al XIV-lea, ba chiar ca nestatornicul Varlaam Calabrezul, deşi nu au reuşit convertirea prea multor conaţionali, au putut cel puţin să pună la curent Apusul cu erudiţia greacă. Italienii cultivaţi din secolul al XIV-lea au început să-şi dorească să înveţe limba greacă. Însuşi Petrarca a primit câteva lecţii de la Varlaam, deşi s-a dovedit a fi un elev slab.[209] În 1204 francii puseseră bucuroşi pe foc manuscrisele greceşti şterpelite din bibliotecile din Constantinopol. Două veacuri mai târziu, urmaşii lor îşi trimiteau mijlocitori care să cumpere astfel de manuscrise, indiferent de preţul cerut.

Cu ceva vreme înainte, învăţaţii greci, alţii decât cei convertiţi, vizitaseră Apusul. Gheorghe Acropolites a participat la conciliul de la Lyon. Planudes a mers într-o solie la Veneţia.[210] Dar niciunul dintre aceştia nu a stabilit legături intelectuale durabile. După întoarcerea sa în Italia, Varlaam s-a dovedit mai eficient, însă, cu toate aptitudinile sale, el trezea suspiciuni ambelor tabere.[211] Călătoriile în Italia ale împăratului Ioan al V-lea, aflat în căutare de sprijin politic şi financiar, au fost neroditoare sub aspect intelectual, cu singura deosebire că l-a luat cu sine pe Dimitrie Kydones. Venirea lui Kydones în Italia a deschis o nouă epocă. Era un cărturar respectat pentru traducerile lui din limba latină, căruia îi plăcea să se învârtă în cercurile învăţaţilor şi care avea un mare farmec personal, fiind un excelent ambasador al învăţământului bizantin.[212] Curând, în principal datorită influenţei pe care

209 Vezi Setton, „Byzantine Background to the Italian Renaissance“, in Procee- dings of the American Philosophical Society, C, partea I, în special pp. 40-52.

210 Vezi mai sus, pp. 86-88.

211 Setton, „Byzantine Background to the Italian Renaissance*, pp. 44 şi 45.

212 Vezi mai sus, p. 98 şi n. 30.

el a exercitat-o, prietenul şi elevul său Manuel Chrysoloras a fost invitat la Florenţa să ţină prelegeri despre filosofii greci. Chrysoloras nu era un învăţat foarte profund, dar se pare că era un vorbitor cu puterea de a-şi anima audienţa. Le-a însufleţit florentinilor interesul pentru divinul Platon, iar ei au fost râvnitori să înveţe mai mult.[213] împăratul Manuil, el însuşi un rafinat cărturar, a contribuit mai departe la creşterea prestigiului intelectual al bizantinilor, chiar dincolo de hotarele Italiei. Forţa sa polemică le-a făcut o impresie puternică doctorilor de la Sorbona, iar englezii fără prea mari veleităţi intelectuale l-au recunoscut ca un om de înaltă cultură.[214] între timp, învăţaţii italieni au început să călătorească la Constantinopol nu doar pentru a purta discuţii pe teme religioase, ci şi ca să-i asculte pe cărturarii greci. Oameni ca înzestratul, chiar dacă nevrednicul de admiraţie, Francesco Filelfo şi-au petrecut mai multe luni în şcolile constantinopolitane.[215] Viitorul papă Pius al II-lea ne mărturiseşte că în tinereţea sa orice studios plin de aspiraţii îşi dorea să ajungă acolo.[216] Conciliul de la Florenţa a sporit şi mai mult interesul italian, atunci când Plethon, pe care toţi oaspeţii greci îl declarau a fi cel mai mare platonician în viaţă, a sosit în oraş şi, plictisit de interminabilele dezbateri religioase din sinod, şi-a consumat timpul ţinând prelegeri despre Platon, astfel încât Cosimo de Medici a fondat în onoarea sa o Academie Platonică.[217] Mai puţin spectacular, dar mai eficient, a fost Bessarion, discipolul său cel mai distins, retras în Italia

213 Setton, „Byzantine Background to the Italian Renaissance*, pp. 57 şi 58.

214 Vezi mai sus, p. 99.

215 Despre Filelfo, vezi Setton, .Byzantine Background to the Italian Renai- ssance*, pp. 72 şi 73, şi D. Geanakoplos, Greek Scholars in Venice (Cambridge, Mass., 1962), pp. 32 şi 33.

216 Papa Pitiş al П-lea, Opera Omnia (Basel, 1551), p. 681.

217 Despre vizita lui Plethon la Florenţa şi influenţa lui asupra umaniştilor italieni, vezi Masai, PUtbon et le Platonisme de Mistra, pp. 315 şi urm.

spre sfârşitul anului 1440, unde şi-a publicat cea mai importantă carte a sa, *împotriva calomniatorilor lui Platon*, cu o influenţă majoră asupra întregii gândiri a Renaşterii. Iminenţa căderii Constantinopolului şi apoi prăbuşirea imperiului i-au adus şi pe alţi cărturari greci în Italia, unde şi-au putut continua disputa, atât de gustată în Bizanţ, despre meritele lui Platon în raport cu cele ale lui Aristotel. Principalii aristotelicieni au fost Teodor din Gaza, Andronic Kallistos şi Gheorghe din Trapezunt, iar Ioan Arghyropoulos, Mihail Apostolis şi Bessarion însuşi, principalii platonicieni. Mulţumită mai ales lui Bessarion, platonismul a triumfat.[218] Dar aristotelismul avea să obţină victoria mai târziu, atunci când, în 1497, epirotul Nikolaos Leonikos Tomaios, care pare să fi cercetat lucrările lui Gheorghe Scholarios, şi-a inaugurat la Padova prelegerile despre Aristotel, folosind numai textul grec şi comentarii greceşti. Aceste prelegeri, pe care viitorul cardinal Bembo le socotea ca deschizătoare ale unei noi epoci în filosofia occidentală, au condus la neoaristotelismul lui Pomponazzi şi Cremonini, care, la rândul său, a înlesnit accesul în veacul următor studiului neinhibat al ştiinţelor. Un lucru poate şi mai de seamă a fost că aceşti învăţaţi greci, cu Bessarion în frunte, şi-au dat osteneala să adune şi să copieze manuscrisele greceşti pe care Bizanţul le conservase.[219] Oamenii Renaşterii au învăţat cel mai mult din filosofia lor de la aceşti cărturari, fie ei aristotelicieni sau platonicieni. Potrivit felului nostru de a gândi, rezultatele imediate nu au fost deosebite, în cea mai mare parte, operele filosofice ale Renaşterii italiene le pot pune sub semnul întrebării pe cele ale bizantinilor pentru neinspirata lor verbozitate, dar acestea din urmă au dus mai departe tradiţia, constituind o viitoare sursă de inspiraţie pentru minţi mai originale. Bizantinii au fost

218 Vezi Tatakis, Philosophie Byzantine, pp. 290, 293-295,299-301.

219 Vezi Geanakoplos, Greek Scholan in Venite, pp. 136-138 şi P. Sherrard, The Greek East and the Latin West (Londra, 1959), pp. 125-127.

numiţi „bibliotecarii Evului Mediu”.[220] Ei au păstrat vechile cărţi vrednice de a fi păstrate, ba chiar şi unele ce nu meritau această osteneală, citindu-le, comentându-le şi transmiţându-le spre beneficiul civilizaţiei europene.

Au existat şi aspecte ale vieţii bizantine care nu au supravieţuit căderii cetăţii în care îşi avea centrul. Ştiinţe practice, cum ar fi mecanica şi altele asemănătoare, în care bizantinii au excelat, nu au mai putut progresa. Arta, expresia cea mai nobilă a civilizaţiei bizantine, şi-a oprit dezvoltarea şi a decăzut, căci a pierdut din vedere ceea ce dorise să înfăţişeze. Chiar şi sentimentele religioase profunde ale grecilor s-au atrofiat cumva, lipsite de conceptul Imperiului sfânt al lui Dumnezeu pe pământ care să le inspire. Căderea Constantinopolului a însemnat cu adevărat sfârşitul unei lungi poveşti, al unei mari civilizaţii. Şi puţine au dăinuit, cu excepţia zidurilor în ruină, a mozaicurilor dezlipite, a frescelor şterse şi a unei concepţii despre lume care nu s-a putut menţine. Bizanţul nu a lăsat posterităţii propria sa viziune, ci comorile pe care le-a păzit cu pasiune şi grijă. Însă în decursul acestor ultime veacuri de declin politic şi obscurantism crescând, flacăra minţii a ars cu strălucire. Poate că învăţătura ultimei Renaşteri bizantine nu însemnă mult pentru noi astăzi. Dar s-a aflat acolo, autentic şi intens, meritând tot respectul nostru.

Lecturi suplimentare *Lucrări generale*

Mai multe informaţii despre personalităţile menţionate în această carte pot fi descoperite în sursele citate mai jos:

Beck, H.-G., Kirche und theologisebe Literatur im Byzantinischen Reichy München, 1959.

Brehier, L., *Le Monde byzantiny* 3 vol., Paris, 1947 – 1950.

Cambridge Medieval History, vol. IV, ed. nouă, Cambridge, 1966 – 1967.

Fuchs, F., Die Hoheren Scbulen von Konstantinopel

220 N.H.Baynes, Byzantine Studies and otherEssaysţLondn, 1955), pp. 71 şi 72.

im Mittelaltery Leipzig, 1926.

Krumbacher, K., *Geschichte der Byzantinischen Litteratury* ed. a Π-a, München, 1897.

Sarton, G., *Introduction to the History of Sciencey* vol. 1 – 3, Baltimore, 1927 – 1948.

Setton, K., «The Byzantine background to the Italian Renalsance", în *Proceedings of the American Philosopbical Society*, vol. C, Philadelphia, 1956.

Tafrali, O., Thessalonique au quatorzieme stecle, Paris, 1913.

Tannery, P., Sciences exactes chez Ies Byzantins; Mémoires scientifiques, vol. 4, Paris, 1920.

Tatakis, B., *La Philosophie Byzantiney* Paris, 1949. [Pentru ediţia română, vezi Basile Tatakis, *Filosofia bizantinây* Nemira, Bucureşti, 2010, ed. a Π-a 2013.]

Lucrări dedicate unui anumit autor

Beck, H.-G., Theodoros Metochites. Die Krise des byzantiniseben Weltbildnes im 14 Jahrundert, München, 1952.

Guilland, R., Essai sur Nicephore Gregoras, Paris, 1926.

Lot-Borodin, M., Un Maître de la spirituali hyzantine au XIVE sticle;

Nicolas Cabasilas, Paris, 1958.

Masai, F., Puthon et la Platonisme de Mistra, Paris, 1956.

Sevienko, I., Études sur la Polimique entre Theodore Mitochite et Nicephore Choumnos, Bruxelles, 1962.

Verpeaux, J., Nicephore Choumnos, Нотте d ttat et Humaniste Byzantin, Paris, 1959.

Cât de potrivit este conceptul de „Renaştere" pentru lumea bizantind? 5

Pre/αβ 43

1. DECLINUL IMPERIULUI
ŞI REDEŞTEPTAREA ELINICĂ 45
2. CONTROVERSA ŞI DEZBINARE 61
3. CĂRTURĂRII 78
4. REALIZĂRILE RENAŞTERII 103

Lecturi suplimentare 117

42 Jacob Burckhardt, *Kultur und Kunst der Renaissance* în *Italien*, Berlin, 1936, 161 şi 163 (cartea cuprinde cele două lucrări ale lui Burckhardt, *Kultur*

53 Este vorba despre aşa-numitul Gheorghe Filosoful din secolul al XIV-lea, care face această afirmaţie într-o scrisoare către traducătorul lui Toma; vezi Demetrius Cydones, *Correspondance*, ed. Raymond-l. Loenertz, *Ep*. 97, vol. 1, Vatican, 1956, 56 – 59; Demetrios Kydones, *Briefe*, trad. germ. şi comment. de Franz Tinnefeld

10 În *Alexiada*, Ana Comnena se referă de şaizeci şi şase de ori la operele lui Homer, aşteptându-se evident ca cititorii să înţeleagă aluziile fără explicaţii